Karel Kosík

Somutun Diyalektiği

İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme

İngilizceden Çeviren: Ezgi Kaya

Yordam Kitap

***Karel Kosík** (1926-2003)*

Çek asıllı Marksist filozof. Prag'daki Charles Üniversitesi'nde sosyoloji ve felsefe öğrenimi gördü. Kosík, aynı zamanda 1947-1949 arasında SSCB'deki Leningrad ve Moskova Üniversitelerinde ders aldı. Savaş sıraasında, ülkesindeki Nazi karşıtı komünist direniş grubuna katılan Kosík, Gestapo tarafından tutuklandı ve bir süre toplama kampında kaldı.

Eserlerinde genç Marx'ın düşünceleri ile Heidegger fenomenolojisi arasında özgün bir sentez kurmaya çalışan Kosík'in en ses getiren ve İngilizceden Farsçaya kadar pek çok dile çevrilen çalışması, *Somutun Diyalektiği* oldu. Filozofun diğer eserleri arasında *Moral und Gesellschaft* (Ahlâk ve Toplum), *La nostra crisi attuale* (Güncel Krizimiz) yer alır.

Somutun Diyalektiği

İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme

Karel Kosík

İngilizceden Çeviren
Ezgi Kaya

Yordam Kitap: 232 • **Somutun Diyalektiği** • Karel Kosík
ISBN 978-605-9046-20-6 • *Çeviri:* Ezgi Kaya • *Düzeltme:* Özlem Yarkın
Kapak Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Birinci Basım: Şubat 2015
© D. Reidel Publishing Company, 1976; © Yordam Kitap, 2015

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **Faks:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: **Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic.Ltd.Şti.** (Sertifika No: 12028)
İ.O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No:38-40-42-44
Başakşehir - İstanbul
TEL: 0212 5650122 - 0212 5650255

SOMUTUN DİYALEKTİĞİ

İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme

İçindekiler

İngilizce Basıma Editörün Önsözü 9

1. Bölüm

Somut Bütünlüğün Diyalektiği 11

Sözde-somut Dünya ve Onun Yıkılışı 11

Gerçekliğin Tinsel ve Düşünsel Yeniden Üretimi 23

Somut Bütünlük 35

2. Bölüm

İktisat ve Felsefe 59

Gündelik Hayatın Metafiziği 60

Kaygı 60

Gündeliklik ve Tarih 68

Bilimin ve Aklın Metafiziği 80

Homo oeconomicus 80

Akıl, Rasyonelleşme, İrrasyonellik 90

Kültürün Metafiziği 97

Ekonomik Etmen 97

Sanat ve Toplumsal Karşılığı 106

Tarihselcilik ve Tarihsicilik 122

3. Bölüm

Felsefe ve Ekonomi 137

Marx'ın *Kapital*'inin Sorunları 137

Metnin Yorumlanması 137

Felsefeyi İlga Etmek? 146

Kapital*'in İnşası* 157

İnsan ve Şey veya İktisadın Karakteri 166
Toplumsal Varlık ve İktisadi Kategoriler 167
Emek Felsefesi 175
Emek ve İktisat 183

4. Bölüm
PRAKSİS VE BÜTÜNLÜK 190
Praksis 191
Tarih ve Özgürlük 201
İnsan 213

İSİM DİZİNİ 221

İngilizce Basıma Editörün Önsözü

Kosík, bir metnin tarihinin, bir anlamda o metnin yorumlarının tarihi olduğunu yazar. *Somutun Diyalektiği*, ilk (Çekçe) basımından bu yana geçen on beş yılda, Avrupa'nın her yerinde gerek bireysel çalışmalarda, gerekse çeşitli bilim merkezlerinde yaygın bir şekilde okunmuş ve yorumlanmıştır. Orijinal metne sadık bir İngilizce baskının vakti geldi de geçiyor. Kosík'in çalışmasının bu basımı elbette bir dizi yeni yorumu teşvik edecektir. Çünkü konusu, bilimin toplumsal kökleri ve uygun akılcı bir bilimin sağlaması gereken toplumsal eleştiri bağlamında, bilimin ve akılcılığın nitelendirilmesidir.

Kosík'in sorusu şudur: Karl Marx'ın bilim anlayışı nasıl anlaşılmalıdır? Ve nasıl daha da geliştirilebilir? Bilimsel akılcılık sorusunu ele alış biçiminde Kosík, insanı ilgilendiren en ciddi meselelere doğrudan müdahale eder; sözde-somuttan, sözde-bilimselden, sözde-rasyonelden ve sözde-tarihselden nasıl kaçınılacağı da bu sorunların hiç de az bir kısmını teşkil etmez. Marx'ın "soyuttan somuta çıkan" yöntemsel yaklaşımıyla başlayarak, Kosík bir pozitivizm, olgucu ampirizm ve "metafiziksel" rasyonalizm eleştirisi yapar ve bunları "diyalektik rasyonalizm" ile karşı karşıya koyar. "Somut" kategorisini diyalektik anlamda –doğanın ve toplumun, amaca dönük insan etkinliği tarafından aktif olarak dönüştürülmesi olarak bilinen anlamında– ele alır. Güncel bilim ve kültüre yönelik geniş çaplı

eleştirisinde Kosík, Marx'ın *Kapital*'de kullandığı yöntemin detaylı bir dökümünü ve yorumunu sunar.

Kosík'in bilim, doğa, insan doğası ve kültür anlayışı, bu çeviriyle yaşam dolu yeni bir okuru hak ediyor, çünkü sosyal bilimin yöntemsel ve felsefi anlayışı bir kez daha Karl Marx'ın dehasıyla yüzleşmeye çalışmak zorundadır. Kosík'in bilimler hakkındaki içgörüleri, Marx'ı bir kez daha, sadık ve derinlikli olarak okuma konusundaki açık kaygısının sonucudur. Kosík'e, bize düştüğü kadarıyla, bilim konusunda kısaca söz verirsek:

"Bilimin saf düşünsel süreci insanı bir sistemle... bütünleşmiş soyut bir birime dönüştürür... Bu, insanın, kapitalizm tarafından yerine getirilen gerçek başkalaşımını yansıtır".

"...yöntemsel yaklaşım aracılığıyla gerçekliğin kendisi değişir: yöntem ontolojikleşir".

"İnsan doğanın gizemlerine *ancak* insani bir gerçeklik biçimlendirdiği için *nüfuz edebilir*".

"İnsani praksis nedenselliği ve amaçsallığı birleştirir".

"...sibernetik, neyin özgül olarak insani olduğu sorusunu yeniden sordu".

"...Marx bilimsel yasaların bu nesnel niteliğini kanıtladı... bilim adamının öznel niyetlerinden bağımsız olarak".

Şimdi okurları Karel Kosík'in bilimler felsefesindeki bu kışkırtıcı temalara yönelik, onun somut insan hayatı anlayışına yol açan bakış açısı üzerine düşünmeye davet ediyoruz.

R.S.Cohen, M.W.Wartofsky

Bilim Felsefesi ve Tarihi Merkezi
Boston Üniversitesi

Ekim 1976

1. Bölüm

Somut Bütünlüğün Diyalektiği

SÖZDE-SOMUT DÜNYA VE ONUN YIKILIŞI

Diyalektik "şeyin kendisi"nin peşindedir. Ancak "şeyin kendisi", kendini insana dolaysızca göstermez. Onu kavramak sadece çaba göstermeyi değil, aynı zamanda dolambaçlı bir yol izlemeyi de gerektirir. Dolayısıyla diyalektik düşünce, bir şeyin fikri ile bir şeyin kavramı arasında bir ayrım yapar: yalnızca iki biçime veya gerçekliğin iki biliş derecesine değil, hepsinden önce insani *praksisin* iki kategorisine denk düşen bir ayrım. İnsan gerçekliğe temelde ve ilk elden soyut bir bilen özne, gerçekliği düşünsel olarak ele alan, düşünen bir zihin olarak yaklaşmaz; daha ziyade nesnel ve pratik olarak eylemde bulunan bir varlık, doğaya ve diğer insanlara ilişkin pratik etkinliğini belli bir toplumsal ilişkiler bileşkesi içinde yürüten, amaç ve çıkarlarını bu bileşke içinde gerçekleştiren tarihsel bir birey olarak yaklaşır. Bu durumda gerçeklik, insanın karşısına öncelikle –karşıt ve tamamlayıcı kutbu dünyanın dışında ve ötesindeki soyut bir bilen özne olan– bir sezgi, araştırma ve kuram nesnesi olarak değil, gerçekliğin anlık pratik sezgisinin temelini oluşturan kendi duyusal-pratik etkinliğinin alanı olarak çıkar. Gerçekliğin bir araçlar, amaçlar, aletler, ihtiyaçlar ve elde

etme dünyası olarak göründüğü, şeylere dönük pratik-faydacı tutumunda "müdâhil" birey, şeylere dair kendi fikirlerini oluşturur ve gerçekliğin görüngüsel şeklini yakalayıp sabitlemeye uygun bütün bir sezgiler sistemi geliştirir.

"Gerçek varoluş" ve gerçekliğin görüngüsel biçimleri, doğrudan, tarihsel olarak belirlenmiş praksisin faillerinin zihninde, (yalnızca "barbarca bir alışkanlıktan" dolayı kavram sayılan) fikirler kümesi veya "rutin düşünme" kategorileri olarak yeniden üretilir. Ama bu görüngüsel biçimler çeşitlidir ve çoğu zaman görüngünün *yasasıyla*, şeyin *yapısıyla*, yani onun *özsel* iç çekirdeği ve buna karşılık gelen kavramla çelişirler. İnsanlar, paranın ne olduğunu hiç bilmeden, bilme ihtiyacı duymadan parayı kullanır ve onunla en çetrefilli işlemleri icra ederler. Anlık faydacı praksis ve ona karşılık gelen rutin düşünme, bu şekilde insanların dünyadaki yollarını bulmalarına, şeylerle aşinalık kurmalarına ve onları kullanmalarına olanak tanır; ancak insanlara şeylerin ve gerçekliğin bir kavrayışını sunmaz. İşte bu nedenle Marx, toplumsal koşulların faillerinin, içsel bağlantılarından yabancılaşmış ve bu yalıtık haliyle tamamen anlamsızlaşmış görüngüsel biçimlerin dünyasında, sudaki balık kadar rahat ettiklerini yazabildi. Bu failler, tepeden tırnağa çelişkili olanda gizemli hiçbir şey görmezler; düşünmelerinde, akılsal ve akıldışı olanın tersyüz edilmesine itiraz etmezler. Burada bahsettiğimiz praksis, bireylerin iş bölümüne, toplumdaki sınıfsal farklılaşmalara ve bunun ürünü toplumsal statü hiyerarşisine dayanan, tarihsel olarak belirlenmiş, tek taraflı ve parçalı praksisidir. Bu praksisle ortaya çıkan, hem tarihsel bireye ait belirli bir maddi ortam, hem de gerçekliğin yüzeysel şeklinin, insanın içinde "doğallıkla" hareket ettiği ve gündelik uğraşılarını yürüttüğü kurgusal bir yakınlık, aşinalık ve güven dünyası olarak sabitlendiği tinsel bir atmosferdir.

Gündelik ortamı ve insan yaşamının rutin atmosferini dolduran, eyleyen bireylerin bilincine bir özerklik ve doğallık hissi aşılayan bir düzenlilik, dolaysızlık ve apaçıklık barındıran bu görüngüler derlemesi, *sözde-somut* dünyayı oluşturur. Bu dünya şunları barındırır:

> gerçek özsel süreçlerin yüzeyinden geçip giden, dışsal görüngüler dünyası;
>
> elde etme ve yönlendirme dünyası, yani insanın fetişleşmiş praksisinin dünyası (insanlığın devrimci-eleştirel praksisiyle özdeş değildir);
>
> fetişleştirilmiş praksisin ürünü insan bilincine yansıtılmış dışsal görüngüler olan rutin fikirlerin dünyası; bunlar, bu praksisin hareketinin ideolojik biçimleridir;
>
> doğal koşullar oldukları izlenimini veren ve insanın toplumsal etkinliğinin sonucu oldukları görülmeyen, sabitlenmiş nesneler dünyası.

Sözde-somutun dünyası, hakikatin ve aldatmacanın ışık-gölge oyunudur. Muğlaklıkta hayat bulur. Görüngü, özü ortaya çıkardığı esnada bile gizler. Öz, kendini görüngüde açığa vurur; ama yalnızca bir yere kadar, kısmen, belli taraf ve veçhelerden. Görüngü, kendisinin dışında bir şeye işaret eder ve karşıtı sayesinde varolur. Öz, bir anda ortaya çıkmaz: görüngü aracılığıyla kendini ortaya koyar ve böylece kendini, kendisi haricindeki bir şeyde gösterir. Özün görüngüde kendini açığa vurması, onun hareketinin göstergesidir; özün atıl ve edilgen olmadığını kanıtlar. Ancak görüngü de aynı şekilde özü açığa çıkarır. Özü açığa çıkarmak, görüngünün etkinliğidir.

Görüngüsel dünyanın, meydana çıkarılacak ve tarif edilecek kendi yapısı, düzeni ve yasaları vardır. Fakat görüngüsel dünyanın yapısı, bu dünya ile öz arasındaki ilişkiyi hemen açık etmez. Eğer öz kendini görüngüsel dünyada hiç göstermiyor ol-

saydı, gerçekliğin dünyası görüngünün dünyasından esaslıca ve temelden ayrı olurdu. Gerçekliğin dünyası, Platonculukta veya Hristiyanlıkta olduğu gibi, insan için "öteki dünya" olur ve insanın erişebileceği tek dünya da görüngünün dünyası olurdu. Ancak görüngüsel dünya, özerk ve mutlak değildir: Görüngü, özle ilişki içindeyken, görüngüsel dünyaya dönüşür. Ne görüngü özden köklü bir şekilde ayrıdır; ne de öz, gerçekliğin farklı bir düzeyine aittir. Aksi takdirde görüngünün özle hiçbir içsel ilişkisi olmazdı; görüngü özü gizlerken bir taraftan da açığa vuramaz, ilişkileri karşılıklı dışsallık ve kayıtsızlıktan ibaret olurdu. Bir şeyin görüngüsünü anlamak, şeyin kendisinin kendini görüngüde nasıl açığa vurduğunu, ama aynı zamanda onda nasıl saklandığını araştırmak ve tarif etmektir. Görüngüyü kavramak, öze *erişme* olanağı sağlar. Görüngü olmadan, yani bu açığa vurma ve ortaya çıkarma etkinliği olmadan, özün kendisi ulaşılmaz olurdu. Sözde-somutun dünyasında, şeyin kendini hem ortaya koyup hem gizlediği görüngüsel veçhesi, özün tam anlamıyla kendisi olarak düşünülür ve öz ile görüngü arasındaki ayrım *gözden kaybolur.* O zaman, öz ile görüngü arasındaki ayrım, gerçek ile gerçek olmayan arasındaki veya gerçekliğin iki farklı düzeyi arasındaki ayrımla aynı mıdır? Öz, görüngüden daha mı gerçektir? Gerçeklik, görüngünün ve özün birliğidir. Sonuç olarak, *eğer* biri diğerinden yalıtılır ve bu yalıtıklık içinde tek ve biricik "sahici" gerçeklik olarak düşünülürse, öz de görüngü kadar (ve tersi) gerçek dışı olabilir.

Demek ki, görüngü, her şeyden önce, gizlenmiş özün aksine kendini anlık olarak gösteren bir şeydir. Peki, "şeyin kendisi", yani bir şeyin yapısı, neden kendini anında ve doğrudan göstermez? Neden onu kavrayabilmek için dolambaçlı bir yoldan gitmek ve çaba sarf etmek gerekmektedir? "Şeyin kendisi" neden dolaysız algıdan gizlenmiştir? Ne şekilde gizlenmiştir? Mutlak olarak gizlenmiş olamaz: Çünkü eğer insan bir şe-

kilde bir şeyin yapısını *aramaya* girişebiliyorsa ve bu "şeyin kendisi"ni araştırmak istiyorsa, eğer toplumun yapısını veya gizlenmiş özünü meydana çıkarmak bir şekilde mümkünse; herhangi bir araştırmadan önce insanın, şeyin yapısı, özü ve "şeyin kendisi" gibi bir şeyin var olduğuna, şeylerin -kendini anlık olarak ortaya koyan görüngüden farklı olarak- saklı bir hakikati olduğuna dair bir bilişe sahip olması gerekir. İnsan bu hakikati meydana çıkarırken dolambaçlı bir yol izler ve çaba sarf eder; çünkü, her nasılsa, meydana çıkarılacak bir hakikat olduğunu varsayar ve "şeyin kendisi"ne dair belli bir bilişe sahiptir. Peki, şeyin yapısı neden anında ve doğrudan erişilebilir değildir? Neden onu ele geçirmek için dolambaçlı bir yol gerekir? Ve bu dolambaçlı yol nereye çıkar? Eğer anlık algıda "şeyin kendisi" yerine görüngüsü kavranıyorsa; bu, şeyin yapısının görüngüden farklı düzeyde bir gerçekliği olduğundan mıdır? O halde, şeyin yapısı, görüngünün *arkasında* olan tamamen farklı bir gerçeklik midir?

Öz, görüngünün aksine kendini bize doğrudan ifşa etmez; şeylerin gizli temeli *özgül bir etkinlikle meydana çıkarılmalıdır.* Bilim ve felsefe tam da bunun için vardır. Şeylerin görüngü biçimi ile özü eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu.[1]

Antik Çağ'dan bu yana, şeylerin yapısını ve "şeyin kendisi"ni meydana çıkarmaya yönelik çaba hep felsefenin konusu olmuştur. *Önemli* felsefi akımlar, bu temel sorunun ve

1 "İnsanların zihinleri her zaman sadece ilişkilerin içsel yapısı yerine anlık görüngüsel biçimlerini yansıtırlar. Eğer ilkini yansıtıyor olsalardı, bilimin ne faydası olurdu?" (Marx'ın Engels'e mektubu, 27 Haziran 1867. Marx-Engels, *Werke*, Berlin, 1967 vd., cilt 31, s.313). "...şeylerin görünüş biçimi ile özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu." (Marx, *Capital*, New York, 1967, cilt 3, s. 817.) "Ayrıca, tüm görünüş biçimleri ile bunların gizli arka planları arasında ne fark var sa, ... *görünüş biçimi* ile bunun arka planını oluşturan *asıl ilişki* ... arasında da o fark vardır. Birinciler dolaysız olarak ve kendiliklerinden, günlük hayatın düşünce biçimleri olarak kendilerini yeniden üretir; diğerinin önce bilim tarafından keşfedilmesi gerekir." (Marx, *Capital*, cilt 1, s. 542; vurgu Kosík'e ait)

insanlık tarihinin farklı aşamalarında ona getirilen çözümlerin çeşitlemelerinden başka bir şey değildir. *Felsefe insanlığın vazgeçilemez bir etkinliğidir;* çünkü şeylerin özü, gerçekliğin yapısı, "şeyin kendisi", varolanın varlığı kendini dolaysızca ve anında göstermez. Bu anlamda felsefe, şeyin kendisini zapt etmek, gerçekliğin yapısını açığa vurmak, varolanların varlığını meydana çıkarmak amaçlı sistematik ve eleştirel bir çaba olarak nitelendirilebilir.

Şeyin kavramı, şeyi idrak etmek anlamına gelir; şeyi idrak etmek ise şeyin yapısının bilgisi anlamındadır. Bilişin en kendine has niteliği, bir olanı bölümlere ayırmasıdır. Diyalektik, bilişe dışarıdan veya sonradan katılmaz; bilişin bir niteliği de değildir. Daha ziyade, bilişin kendisi, bir biçiminde, diyalektiktir: biliş, bir olanı bölümlere ayırmaktır. Diyalektik düşüncede "kavram" ve "soyutlama" terimleri, şeyin yapısını düşünsel olarak yeniden üretmek, yani idrak etmek için bir'i bölümlere ayıran yöntemin ifadesidir.[2]

Biliş, görüngünün özden, çeperselin özselden ayrılmasıyla gerçekleşir. Ancak böyle bir ayrım onların içsel bağlantısını ve böylece şeyin özgül niteliğini gözler önüne serebilir. Bu süreçte, çepersel olan bir tarafa atılmaz; daha az gerçek veya gerçek dışı diye kenara ayrılmaz. Bunun yerine, şeyin özündeki hakikati kanıtlanarak, niteliğin görüngüsel veya çepersel olduğu gözler önüne serilir. Bir olanın bölünmesi, felsefi bilişin de kurucu bir öğesidir *-bölünme içermeyen bir biliş yoktur-* ve insan etkinliğine benzer bir yapı sergiler: çünkü etkinlik de, bir olanın bölünmesine dayalıdır.

Düşünmenin, kendiliğinden bir şekilde gerçekliğin niteliğinin tersi bir yönde ilerlemesi, yalıtıcı ve "felç edici" bir etki-

2 Bazı filozoflar (mesela G. G. Granger, "L'ancienne et la nouvelle économique", *Esprit*, 1956, s.515) "soyutlama yöntemi" ve "kavram"ı tek başına Hegel'e atfederler. Aslında bu, felsefenin şeyin yapısına, yani bir *kavrayışına* ulaşabileceği tek yoldur.

sinin olması ve bu kendiliğinden hareketin soyutluğa yönelen bir eğilim taşıması, düşüncenin kendisine içkin bir özellik değildir; daha ziyade onun pratik işlevinden kaynaklanır. Bütün etkinlik "tek taraflıdır",[3] çünkü belirli bir amacın peşindedir; dolayısıyla gerçekliğin bazı uğraklarını özsel diye yalıtırken, diğerlerini bir tarafa ayırır. Bu kendiliğinden etkinlik, birtakım uğrakları belirli hedeflere ulaşmak için önemli görerek onlara paye verir ve böylece birleşik bir gerçekliği parçalar, gerçekliğe müdahale eder, gerçekliği "değerlendirir".

"Praksisin" ve düşünmenin, görüngüyü yalıtmaya ve gerçekliği özsel olan ve çepersel olan diye ayırmaya kendiliğinden meyline, her zaman, içinden belli veçheleri yalıtılmış bir *bütünün farkındalığı* eşlik eder. Bu farkındalık naif bilinç için daha az görünür olsa da, kendiliğindendir ve çoğu zaman bilinçdışıdır. "Belirlenemez bir gerçeklik ufkunun" *bütünlüğünün* bulanık farkındalığı, naif bilinç için bilinçdışı olsa da, tüm etkinlik ve düşünmenin her anında hazır ve nazır olan bir *zemindir.*

Görüngüler ve şeylerin görüngüsel biçimleri, rutin düşünmede gerçeklik olarak (yani gerçekliğin kendisi olarak) kendiliğinden yeniden üretilir; yüzeyde ve duyusal bilişe en yakın oldukları için değil, şeylerin görüngüsel biçimleri gündelik praksisin doğal ürünü olduğu için. Gündelik faydacı praksis, bir hareket ve varoluş biçimi olarak "rutin düşünce"yi doğurur –rutin düşünce, hem şeylerin ve rutin düşüncenin yüzeysel görünümlerinin tanıdıklığını, hem de şeyleri pratikte ele alma tekniğini kapsar. Ancak kendini insana fetişleşmiş praksisinde, elde etme ve yönlendirmede ifşa eden dünya, gerçek dünyanın "katılığına" ve "etkililiğine" sahip olsa da, gerçek dünya değildir; bir "görünümler dünyasıdır" (Marx). Bir şeyin fikri, şeyin kendisi kılığına bürünür ve ideolojik bir görünüm

3 Marx, Hegel ve Goethe... hepsi de, romantiklerin hayalî "çok taraflılığı" karşısında bu pratik "tek taraflılığın" savunucularıydı.

oluşturur; ama bu, şeylerin ve gerçekliğin doğal bir özelliği değildir; daha ziyade, bazı *taşlaşmış* tarihsel koşulların öznenin bilinci üzerindeki izdüşümüdür.

Fikir ile kavram arasında, görüngüler dünyası ile gerçeklik arasında, insanların gündelik faydacı praksisi ile insanlığın devrimci praksisi arasında ayrım yapmak –tek cümleyle, "bir olanı bölmek"– düşünmenin "şeyin kendisi"ne nüfuz etme tarzıdır. Diyalektik, "şeyin kendisi"ni kavramaya çabalayan eleştirel düşünmedir ve gerçekliği sistematik olarak kavramanın bir yolunu arar. Dolayısıyla diyalektik, doktriner sistemleştirmenin veya rutin fikirlerin romantikleştirilmesinin karşıtıdır. Gerçekliği layıkıyla bilmek isteyen düşünme, bu gerçekliğe ilişkin ne soyut şemalarla ne de eşit derecede soyut fikirlerle yetinecektir. Bu yüzden, anlık gündelik temaslar dünyasının görünürdeki özerkliğini *ilga etmek** zorundadır. Somuta ulaşmak için sözde-somutu ilga eden bu düşünüş, aynı zamanda görünümler dünyası altındaki bir gerçek dünyayı, görüngünün görünümü ardındaki görüngü yasasını, görünen hareketin ardındaki gerçek içsel hareketi, görüngünün ardındaki özü teşhir eder.[4] Bu görüngülere sözde-somut bir nitelik kazandıran, kendinde varoluşları değil de, varoluşlarının görünürdeki özerkliğidir. Diyalektik düşünme, sözde-somutu ilga ederken, bu görüngülerin varoluşunu veya nesnel karakterini reddetmez;

* Bkz. sayfa 146, dipnot. –*İngilizceye çevirenin notu* [*İng. çev.*]

4 Marx'ın *Kapital*'i metodolojik olarak, yanlış bilinç ve şeylerin gerçek kavranışı arasındaki ayrım üzerine inşa edilmiştir ve incelenen gerçekliği kavramsal olarak kavramanın ana kategorileri şu çiftlerdir:
görüngü – öz
görünümler dünyası – gerçek dünya
görüngünün dışsal görünümü – görüngünün yasası
gerçek varoluş – içsel özsel gizlenmiş çekirdek
görünen hareket – gerçek içsel hareket
fikir – kavram
yanlış bilinç – hakiki bilinç
fikirlerin doktriner sistematikleşmesi ("ideoloji") – kuram ve bilim.

daha ziyade dolayımlılıklarını gözler önüne sererek kurmaca bağımsızlıklarını ilga eder ve türevsel niteliklerini ispatlayarak özerklik iddialarına karşı çıkar.

Diyalektik, sabitlenmiş insan yapıtlarını, oluşumları ve nesneleri, şeylerin maddi dünyası ile fikirler ve rutin düşünüşün tüm bileşimini, özgün ve özerk bir şey saymaz. Onları verili hallerinde kabul etmez, irdelemeye tabi tutar –böylece nesnel ve ideal dünyaların şeyleşmiş biçimleri çözülür, sabitlenmiş ve doğal niteliklerini ve hayalî özgünlüklerini kaybeder ve türevsel ile dolayımlı görüngüler olarak, insanlığın toplumsal praksisinin kalıntıları ve eserleri olarak ortaya çıkarlar.[5]

Eleştirel olmayan düşünümsel düşünce,[6] anında, yani diyalektik analiz olmadan, sabitleşmiş fikirleri aynı şekilde sabitleşmiş koşullarla nedensel olarak ilişkilendirecek ve bu "bar-

5 "Marksizm, şeyleşmiş iktisadi dünyanın sözde-anındalığı ardında onu oluşturan ve kendi yaratılarının arkasına gizlenen toplumsal ilişkileri tespit etmeye yönelik bir çabadır." A. de Waelhens, *L'idée phénomenologique de l'intentionalité*, The Hague, 1959, s.127 vd. Marksist olmayan bir yazar tarafından önerilen nitelendirme, sözde-somutun ve yabancılaşmanın tüm türlerinin yıkımının çok acil bir sorun haline geldiği yirminci yüzyıl felsefesine semptomatik bir tanıklıktır. Çeşitli felsefeler bu sorunu çözme tarzında farklılaşırlar, ama sorunun kendisi hem pozitivizm (krş. Carnap'ın ve Neurath'ın metafiziğe karşı mücadelesi, gerçek veya hayali) hem de fenomenoloji ve varoluşçuluk tarafından paylaşılır. Tipik olarak, Husserl'in fenomenolojik yönteminin sahici anlamını ve yirminci yüzyılın felsefi sorunlarıyla içsel bağlantısını açığa çıkarmak için Marksist bir filozof, Tran-Duc-Thao gerekti, onun çalışması fenomenoloji ve Marksizmi karşılaştırmaya yönelik ilk ciddi çabaydı. Tran-Duc-Thao sözde-somutun fenomenolojik yıkımının çelişkili ve paradoksal niteliğini uygun bir biçimde tarif etmişti: "Günlük dilde, görünüşler dünyası gerçeklik nosyonunun tüm anlamını kendi üstüne almıştır... Görünüşler kendilerini gerçek dünya gibi sunarlar ve onları tasfiye etmek dünyayı paranteze alma biçimini aldı... Kişinin geri döndüğü sahici gerçeklik paradoksal olarak saf bilincin gerçekdışılığı biçimini aldı." Tran-Duc-Thao, *Phénomenologie et materialisme dialectique*, Paris, 1951, s.223vd. (İng. çev. *Phenomenology and Dialectic Materialism* [Fenomenoloji ve Diyalektik Materyalizm], D. Reidel, Dordrecht ve Boston, 1985).

6 Hegel düşünümsel düşünceyi şöyle nitelemiştir: "Derinlemesine düşünme çelişkiyi saptayan ve birleşmelerini etkilemeden ve istilacı birliklerini gerçekleştirmeden birinden diğerine giden zihinsel etkinliktir." Hegel, *Philosophy of Religion* [*Din Felsefesi*], Londra, 1895, s.204 vd. (uyarlanmış). Ayrıca bkz. Marx, *Grundrisse*, s.88.

barca düşünme" şeklini fikirlerin "maddeci" bir analizi gibi sunacaktır. İnsanlar "madencinin inancı"* veya "küçük burjuva kuşkuculuğu" kategorileriyle kendi zamanlarının farkına vardığından (yani onu deneyimlemiş, değerlendirmiş, eleştirmiş ve kavramış olduklarından), bu fikirlere karşılık gelen doktriner ekonomik, toplumsal veya sınıfsal karşılıkları tanımlar tanımlamaz onları "bilimsel" olarak analiz ettiğine inanır. Elbette bu "maddileştirme", çifte bir gizemlileştirmeden başka bir işe yaramaz: görünümler dünyasının (sabit fikirlerin) tersine dönmüşlüğü, tersine çevrilmiş (şeyleşmiş) bir maddilikte tutunur. Marksist kuram, analize, *neden* insanların kendi zamanlarının farkına tam da bu kategorilerle vardığını ve insanların bunlarda *ne türden bir zamanı* yansıtılmış bulduklarını sorarak *başlamalıdır*. Bu soruyla maddeci, *hem* fikirlerin *hem de* koşulların sözde-somutunu yıkmanın temelini atar, bunun üstünden zamanlar ile fikirler arasındaki içsel bağlantının akılcı bir açıklamasını önerebilir.

Sözde-somutun yıkılışı, yani gerçekliklerine nüfuz edebilmek için hem şeyler hem fikirler dünyasında fetişleşmiş yapıtları çözülmeye uğratan diyalektik-eleştirel düşünme yöntemi, *gerçekliği dönüştürmenin devrimci* bir yöntemi olan diyalektiğin elbette sadece bir başka veçhesidir. *Dünyayı eleştirel olarak yorumlamak için, yorumlamanın kendisi devrimci praksiste temellenmelidir*. Sonradan göreceğimiz üzere, gerçeklik, yalnızca biz kendimiz gerçekliği oluşturduğumuz ve gerçekliğin bizim tarafımızdan oluşturulduğunu bildiğimiz için ve bunu bildiğimiz ölçüde, *devrimci* bir şekilde dönüştürülebilir. Bu açıdan, doğal gerçeklik ve toplumsal-insani gerçeklik arasındaki fark şudur: İnsan doğayı değiştirebilse ve dönüştürebilse de, ancak toplumsal-insani gerçekliği *devrimci bir şekilde* değiştirebilir;

* İtalyanca *fides carbonara* sözünden gelen, inancın sorgusuz kesinliğini ve kilisenin sözüne biatı anlatan bir deyiş –*çev.*

ancak bunu yalnızca, *bu* gerçekliği kendi şekillendirdiği için yapabilir.

Sözde-somut tarafından gizlenen, ama yine de kendini onda açığa vuran gerçek dünya, ne gerçek olmayan koşullara karşı gerçek koşulların dünyası, ne de öznel bir yanılsamaya karşı aşkınlığın dünyasıdır; o, insani bir praksisin dünyasıdır. Toplumsal-insani gerçekliğin; üretim ve ürünün, özne ve nesnenin, oluşun ve yapının *birliği* olarak anlaşılmasıdır. Dolayısıyla gerçek dünya, sabitlenmiş "gerçek" nesnelerin, Platoncu idealarla bir çeşit doğalcı paralellik içinde, fetişleşmiş biçimlerinin ardında, aşkın bir varoluş sürdürdüğü dünya değildir; bilakis şeylerin, anlamların ve ilişkilerin, toplumsal insanın ürünleri olarak tasavvur edildiği ve insanın kendisinin toplumsal dünyanın gerçek öznesi olarak açığa çıktığı bir dünyadır. Gerçekliğin dünyası cennetin sekülerleşmiş bir imgesi, hazır ve ölümsüz bir durum değildir; insanlığın ve bireyin kendi hakikatlerini gerçekleştirdikleri, yani insanı insanlaştırdıkları bir süreçtir. Gerçekliğin dünyası, sözde-somutun dünyasının tersine, hakikati gerçekleştirmenin dünyasıdır, hakikatin verili ve önceden belirlenmiş olmadığı ve bu haliyle insan bilincine hazır ve değişmez biçimde kopyalanmadığı, bunun yerine hakikatin vuku bulduğu bir dünyadır. İşte bu yüzden insan tarihi, hakikatin ve hakikatin vuku bulmasının hikâyesi olarak görülebilir. Sözde-somutu yıkmak, hakikatin ne ulaşılamaz olduğu ne de bir kez ve kati olarak ulaşılabileceği anlamına değil, hakikatin kendisinin vuku bulduğu, yani kendini geliştirdiği ve gerçekleştirdiği anlamına gelir.

Dolayısıyla sözde-somut şu yollarla yıkılır: (1) İnsanlığın, insanın insanlaşmasıyla özdeş olan devrimci-eleştirel praksisiyle, ki toplumsal devrimler bunun kilit aşamalarıdır; (2) gerçekliğe ve "şeyin kendisi"ne nüfuz etmek için, fetişleşmiş görünümler dünyasını çözülmeye uğratan diyalektik düşünmeyle;

(3) ontogenetik bir süreç içinde hakikatin gerçekleşmesi ve insani gerçekliğin şekillenmesiyle; çünkü hakikatin dünyası, her bireyin bir toplumsal varlık olarak kendi bireysel yaratısıdır. Her birey, kendi kültürünü temellük etmek ve kendi hayatını *kendi başına ve kendisi için* sürdürmek zorundadır.

Bu nedenle sözde-somutu yıkmak bir perdeyi indirip arkasında saklı, insanın etkinliğinden bağımsız olarak var olan, hazır ve verili bir gerçekliği keşfetmeye benzemez. Sözde-somut tam da insanın ürünlerinin özerk varoluşu ve insanın faydacı praksis seviyesine indirgenmesidir. Sözde-somutu yıkmak, somut bir gerçeklik kurma ve gerçekliği somutluğu içinde görme sürecidir. İdealist yönelimler ya özneyi mutlaklaştırıp gerçekliğe, gerçekliğin somut ve güzel olacağı biçimde nasıl bakılacağı sorunuyla uğraşmaktadırlar, ya da nesneyi mutlaklaştırıp özne gerçeklikten soyutlandığı ölçüde gerçekliğin daha gerçek olacağına inanmaktadırlar. Buna karşın sözde-somutun maddeci yıkımı, "özne"nin özgürleşmesi (yani gerçekliği fetişist biçimde "sezmek" yerine somut olarak *görmenin*) ile "nesne"nin özgürleşmesinin (insanca şeffaf ve akılcı koşullarda bir insan ortamının oluşmasıyla) birleşmesiyle sonuçlanır, çünkü insanların toplumsal gerçekliği, kendini özne ve nesnenin diyalektik birliği olarak oluşturur.

Sözde-somutun çeşitli tezahürlerine karşı bir tepki olarak belli aralıklarla işitilen "ad fontes"* çağrısı, pozitivist metodolojik "önyargısızlık" kuralıyla beraber, temelini ve doğrulamasını sözde-somutun maddeci yıkılışından alır. Gerçi "kaynaklara" dönüş birbirinden tamamen farklı iki biçim alır. Bazen kaynakların, hakiki gerçeğin çıkarılmasına yarayan hümanist, bilimsel, bilge bir eleştirisi, arşivlerin ve antikaların bir araştırması olarak görünür. Ama eğitimli skolastisizmin bile

* "Kaynaklara veya kökenlere doğru" anlamına gelen Latince söz; metinde bir şeyin özüne dönüş çağrısı anlamında kullanılıyor. *-çev.*

(Shakespeare ve Rousseau'ya verilen tepkilerin doğruladığı gibi) barbarca bulduğu daha esaslı ve daha önemli biçimiyle "ad fontes" çağrısı, *uygarlık ve kültürün bir eleştirisine*, ürünler ve eserlerin ardındaki üretken etkinliği keşfetmeye, hüküm süren kültürün şeyleşmiş gerçekliğinin ardında somut insanın "gerçek gerçekliğini" bulmaya, sabitlenmiş âdetlerin kalıntısı altından tarihin sahici öznesini kazıp çıkarmaya yönelik romantik veya devrimci bir çabaya işaret eder.

GERÇEKLİĞİN TİNSEL VE DÜŞÜNSEL YENİDEN ÜRETİMİ

Şeyler ne olduklarını insana doğrudan göstermedikleri ve insan şeylerin özünü doğrudan sezme yetisine sahip olmadığı için, insanlık şeylerin ve onların yapısının bilişine dolambaçlı bir yoldan varır. Tam da bu dolambaçlı yol hakikate giden *tek* aşılabilir patika olduğu için, arada bir insanlık bu uzun yolculuğun derdinden kendini sakınacak ve şeylerin özünü *doğrudan* sezme arayışına girecektir (mistisizm, insanın hakikat arayışındaki sabırsızlığıdır). Ancak insan aynı zamanda bu dolambaçlı yolda yolunu kaybetme veya yarı yolda çakılıp kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

İzahtan vareste olma, kanıt ve şeyin kendisinin belirginliği olmak şöyle dursun, şeyin fikrinin opaklaşmış halidir. Doğal olan, doğal değilmiş gibi gözükür. İnsan "doğal durumundan" çıkıp insan olmak (insan *kendini* insan olmaya doğru *geliştirir*) ve gerçekliği asıl haliyle tanımak için çaba sarf etmek zorundadır. Bütün zamanların ve eğilimlerin büyük filozofları –mağara mitiyle Platon, idoller imgesiyle Bacon, Spinoza, Hegel, Husserl, Marx– bilişi, isabetle, doğal olanın üstesinden gelmek, üstün etkinlik ve "güç kullanımı" olarak nitelendirmişlerdir. İnsan bilişinde etkinlik ve edilgenliğin diyalektiği özellikle, kendinde-şeyleri bilebilmek için insanın onları ken-

disi-için şeylere dönüştürmesi gerektiği gerçeğinde meydana çıkar; şeyleri kendisinden bağımsız hallerinde bilebilmek için, onları kendi praksisine tabi kılmak zorundadır; kendi müdahalesi olmadan nasıl olduklarını öğrenmek için onlara müdahale etmek zorundadır. Biliş, tefekkür değildir. Dünya üzerine tefekkür, insani praksisin sonuçlarına bağlıdır. İnsan, gerçekliği yalnızca bir insani *gerçeklik oluşturduğu* ve esasen pratik bir varlık olarak davrandığı ölçüde bilir.

Şeye ve onun yapısına yaklaşmak ve ona erişmek için, biraz mesafe zorunludur. Güncel olaylarla bilimsel olarak uğraşmanın ne kadar zor olduğu iyi bilinir, oysa geçmiş olayları irdelemek görece kolaydır, çünkü gerçekliğin kendisi belli bir ayıklama veya bir "eleştiri" ortaya koymuştur. Bilim, tarihin bu doğal izleğini yapay ve deneysel olarak tekrar etmelidir. Bu deneyin temeli nedir? Bilimin uygun ve doğrulanmış mesafesidir, bu mesafeden şeyler ve olaylar yeterli ölçüde ve çarpıtma olmadan görülebilir. (Gerçek tarihsel mesafenin yerine geçen bu düşünce deneyinin önemi Schiller tarafından drama bağlamında vurgulanmıştır.)

Şeyin yapısı, yani şeyin kendisi, ne dolaysızca ne de sadece düşünce veya tefekkürle kavranabilir. Ancak belli bir *etkinlikle* kavranabilir. "Şeyin kendisi"ne nüfuz etmek veya "şeyin kendisinin" ne olduğu sorusuna cevap vermek, şeyin kavrandığı etkinliğin kendisini analiz etmeden mümkün değildir. Böyle bir analiz aynı zamanda "şeyin kendisine" erişmeye aracılık eden bu etkinliği *yaratma* sorununu da kapsamalıdır. Bu etkinlikler, dünyanın insan tarafından sahiplenilmesinin farklı çeşitleri veya tarzlarıdır. Fenomenolojide "bir şeye yönelik niyetlilik", "anlamın bir şeye yönelik niyeti" gibi tarifler altında veya çeşitli "algı biçimleri" olarak ayrıntılandırılan bu etkinlikler, Marx tarafından maddeci bir temelde, insanın dünyayı sahiplenmesinin çeşitli biçimleri olarak yorumlanmıştır: tin-

sel-pratik, kuramsal, sanatsal, dinsel, ama aynı zamanda matematiksel, fiziksel vs. Kişi matematiği matematiksel gerçekliğe uygun olmayan bir niyetlilikle, mesela dinî bir deneyim veya sanatsal algıyla sahiplenemez ve dolayısıyla kavrayamaz. İnsan birkaç dünyada birden yaşar, ancak hepsinin başka bir anahtarı vardır. Kişi doğru anahtar olmaksızın, yani niyetliliği ve gerçekliği sahiplenme tarzını değiştirmeksizin, bir dünyadan ötekine geçemez. Praksis kavramıyla kalıcı olarak zenginleşmiş çağdaş felsefe ve çağdaş bilimde *biliş*, insanın dünyayı sahiplenişinin bir biçimini temsil eder ve *her* böyle sahipleniş biçiminin iki kurucu öğesi vardır: öznel ve nesnel duyum. Şeyin *nesnel duyumunu* kavramak ve açığa çıkarmak için insanın geliştirmesi, "uydurması" gereken niyetlilik, bakış, duyum nedir? Şeyin *duyumunu* ele geçirme ve ifşa etme süreci, aynı zamanda insanda şeyin duyumunu kavramaya uygun "duyunun" oluşması anlamına gelir. Şeyin *nesnel duyumu* eğer insan *uygun duyuyu* geliştirirse kavranabilir. İnsanın hem gerçekliği hem de gerçekliğin duyumunu açığa çıkardığı bu duyuların kendileri birer tarihsel-toplumsal üründür.[7]

İnsan bilişinin duyusal veya akılsal tüm dereceleri, gerçekliği ele geçirmenin tüm biçimleriyle birlikte, insanlığın nesnel praksisine dayalı etkinliklerdir ve sonuçta bütün diğer biçimlerle bir derecede ilişkilidirler veya bir biçimde onlar tarafından dolayımlanırlar. İnsan her zaman o anda gördüğünden ve duyduğundan *daha fazlasını* algılar. Karşımda gördüğüm binayı öncelikle ve anında bir apartman, bir fabrika veya tarihi bir anıt olarak algılarım ve bu anlık duyusal algı kendini ilgi, kayıtsızlık, hayret, tiksinme vs. şeklinde açığa vuran belli bir ruh hali içinde gerçekleşir. Aynı şekilde, duyduğum gürültüyü, her şeyden önce yaklaşan veya uzaklaşan bir uçağın gü-

7 Krş. Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State [Hegel'in Devlet Doktrininin Eleştirisi]", *Early Writings*, New York, 1975, s. 174, *et passim*.

rültüsü olarak algılarım ve sesine göre bir helikopter, jet, savaş veya yolcu uçağı olduğunu söyleyebilirim. Dolayısıyla, somut algılama ve deneyimleme eylemlerinde, kendini aleni bir eylem şeklinde açığa vurmasa da, güncel veya belli durumlarda geri gelmek üzere unutulmuş tüm deneyimlerim ve tüm düşünce ve yargılarım, bilgimin ve kültürümün *tamamı*, duymama ve görmeme katkıda bulunur. Böylece dünyayı, başka tüm sahiplenme biçimlerinin -kuramsal, sanatsal, vs.- temeli olan tinsel-pratik olarak sahiplenme sırasında, *gerçeklik farklılaşmamış bir varolanlar ve anlamlar bütünü* olarak algılanır ve örtük biçimde olgusal ifadeler ile değer ifadelerinin bir birliği olarak kavranır. Bu dolu ve bitmez tükenmez gerçeklik dünyasından belli kısımları, veçheleri ve alanları seçmek, soyutlama ve temalandırma, yani bir *proje* gerektirir -ki daha sonra naif doğalcılık ve pozitivizm bu alanları *tek* hakiki alan ve tek gerçeklik diye kabul edip, "geriye kalanı" saf öznellik diye bastıracaktır. Pozitivizmin sunduğu fizikselci imge, insan dünyasını fakirleştirir ve mutlak dışlayıcılığı ile gerçekliğin biçimini bozar; çünkü gerçek dünyayı tek bir boyut ve veçheye indirger: kapsam ve nicel ilişkiler veçhesine. Ayrıca, fizikselciliğin dünyasını, idealleştirilmiş gerçek değerler, kapsam, nicelik, ölçek ve geometrik şekiller dünyasını tek gerçeklik olarak ilan ederken, insanın gündelik dünyasına bir kurmaca diyerek insan dünyasını ikiye böler.

Modern pozitivizmin tek gerçeklik olarak kabul ettiği fizikselcilik dünyasında, insan yalnızca özel bir soyut etkinlik olarak varolabilir; yani bir fizikçi, istatistikçi, matematikçi veya dilbilimci olarak, ancak tüm olanaklılıklarıyla beraber bütün bir insan olarak değil. Fiziksel dünya, fiziksel gerçekliğin temalandırılmış bir biliş biçimi, dünyanın olası imgelerinden yalnızca bir tanesidir ve nesnel gerçekliğin birtakım özsel özelliklerini ve veçhelerini ifade eder. Fiziksel dünyanın

dışında başka dünyalar da vardır; hem de eşit derecede doğrulanmış olanlar –sanatsal, biyolojik vs. Diğer bir deyişle, dünyanın fiziksel resmi, gerçekliği tüketemez. Pozitivist fizikselcilik, gerçekliğin yerine gerçekliğin belli bir imgesini getirmiştir ve dünyayı sahiplenmenin belli bir biçimini tek doğru biçim olarak öne çıkarmıştır. Bu suretle ilk olarak, nesnel dünyanın tükenmezliğini ve bilgiye indirgenemezliğini reddetmiştir ki bu, maddeciliğin temel tezlerinden biridir; ikinci olarak da insan öznelliğinin, insanlığın nesnel praksisi aracılığıyla *tarihsel olarak* oluşmuş zenginliğini, tek bir gerçekliği sahiplenme biçimine indirgeyerek fakirleştirmiştir.

İnsanın bakışını, dikkatini, eylemini veya değerlendirmesini odakladığı her tikel şey; onu sarmalayan ve insan tarafından belirsiz bir arka plan veya belli belirsiz sezilen hayalî bir bağlam olarak algılanan, belirli bir bütünden meydana çıkar. İnsan tek tek şeyleri nasıl algılar? Mutlak olarak yalıtılmış ve biricik biçimde mi? Aslında, insan bunları *her zaman* genellikle ifade edilmeyen ve açıktan algılanmayan belirli bir bütünün ufku içinde algılar. İnsanın algıladığı, gözlemlediği, üzerinde çalıştığı ne varsa hepsi bir bütünün parçasıdır ve gözlem altındaki biricik şeyin biricikliğini ve önemini aydınlatan ve gözler önüne seren ışık, tam da bu açıktan algılanmayan bütündür. Dolayısıyla insan bilinci, hem kuramsal olarak doğrulayıcı biçimi içinde –belirgin, temellendirilmiş, rasyonel ve kuramsal biliş şeklinde– hem de doğrulamayı önceleyen, bütünlüklü sezgisel biçimi içinde incelenmelidir. Bilinç birbirine karışan ve birbirini etkileyen bu iki biçimin birliğidir, çünkü bu biçimler, bir arada, nesnel praksise ve gerçekliğin tinsel-pratik yeniden üretimine dayanmaktadır. İlk biçimi reddetmek veya geçersiz kılmak, irrasyonelliğe ve "bitkisel düşünüşün" muhtelif türlerine yol açarken, ikinci biçimi reddetmek veya hafife

almak ise tek-taraflılıklarıyla irrasyonalizmi kendi tamamlayıcıları olarak üreten rasyonalizme, pozitivizme ve bilimciliğe yol açar.

Peki, neden kuramsal düşünce, bir tecrübede deneyimlenmiş, bir sezgide sezilmiş, bir fikirde tasavvur edilmiş, bir eylemde icra edilmiş ve bir duyguda hissedilmiş her şeyin *bir kere daha* içinden geçiş yapması gereken "evrensel bir ortama" dönüşür? İnsanın her şeyden önce tinsel-pratik olarak ve yine bu temelde sanatsal, dinsel, vs. olarak sahiplendiği gerçeklik, insanın deneyimlediği, değerlendirdiği, üzerine çalıştığı gerçeklik, neden kuramsal olarak *bir kez daha* sahiplenilir? Kuramsal alanın diğerlerinden üstün belli bir "ayrıcalıklı niteliği", her şeyin kurama konu olabilmesi ve sarih analitik soruşturmaya maruz kalabilmesi olgusuyla gösterilebilir: Sanatın yanında bir de sanat kuramı vardır, sporun yanında bir de spor kuramı vardır, praksisin yanında bir de praksis kuramı vardır. Bu "ayrıcalıklı nitelik" ne ifade eder? Acaba sanatın hakikati sanat kuramında, praksisin hakikati praksis kuramında mı gizlidir? Sanatın etkisi sanat, praksisin etkisi praksis kuramının mı sonucudur? Bunlar aslında her karikatürize ve şekilci-bürokratik kuram kavramının varsayımlarıdır. Ancak kuram, gerçekliği ele geçirmenin kuramsal-olmayan şu ya da bu çeşidinin ne hakikatini, ne de etkisini belirler; daha ziyade, sahiplenme çeşidinin *gözle görülür şekilde yeniden üretilen* kavrayışını temsil eder –ki kendi sırası geldiğinde, bunun çarpıcılığını ve hakikiliğini etkileyecektir.

Maddeci epistemoloji, toplumun tinsel yeniden üretimi olarak, bilincin hem pozitivizmin hem de idealizmin gözden kaçırdığı *ikili* karakterini yakalar. İnsan bilinci aynı anda hem bir "yansıma" hem de bir "proje"dir; hem kaydeder hem de inşa eder ve tasarlar, hem yansıtır hem öngörür, hem alıcı hem etkindir. "Şeyin kendisi"nin kendini ifade etmesine izin vermek,

hiçbir şey eklemeden şeylerin oldukları gibi olmalarına izin vermek –bu, özel bir etkinlik gerektirir.

Toplumun tinsel yeniden üretimi olarak epistemoloji, bilişin tüm seviyelerde etkin olan niteliğini vurgular. Temel duyusal bilgi, edilgen algının değil, algısal etkinliğin sonucudur. Ancak, bu çalışmanın merkezî ilkesinden de anlaşıldığı gibi, her epistemoloji zımnen veya açıkça belirli bir gerçeklik kuramına dayanır ve belirli bir gerçeklik kavramını varsayar. Maddeci epistemoloji, toplumun düşünsel yeniden üretimi olarak, indirgeme yönteminin gerçeklik kavramından farklı bir gerçeklik kavramına dayanır. İndirgeme, görüngülerin farklılığının ve çeşitliliğinin son tahlilde indirgenebileceği katı bir töz ve değişmeyen, daha fazla indirgenemez öğeler varsayar. Görüngü özüne, genel bir yasaya, soyut bir ilkeye indirgendiğinde açıklanmış sayılır. İndirgemenin toplumsal gerçeklik için ne kadar kabul edilemez olduğu ünlü bir gözlemle gösterilmiştir: Franz Kafka küçük burjuva bir entelektüeldir, ancak her küçük burjuva entelektüel Franz Kafka değildir. İndirgeme yöntemi biricik olanı genel olarak soyut olanın altına iter ve iki dolayımsız kutup ortaya atar: bir uçta soyut tikellik, diğer uçta soyut genellik.

Spinozacılık ve fizikselcilik, gerçekliğin zenginliğini temel ve basit bir şeye çeviren indirgemeci yöntemin en yaygın iki türüdür. Dünyanın tüm zenginliği değişmez bir tözün uçurumuna fırlatılmıştır. Spinoza'ya göre bu yöntem tüm servetin aslında servet-olmayan olduğunu, somut ve biricik olan her şeyin aldatıcı olduğunu kanıtlayan ahlaki çileciliğin yalnızca bir başka yüzüdür. Marx'ın kuramını, dinamikleştirilmiş bir Spinozacılık sayan belirli bir düşünsel gelenek vardır; adeta Spinoza'nın değişmez tözü harekete geçirilmiştir. Bu haliyle, modern maddecilik elbette metafiziğin bir çeşitlemesinden ibaret olacaktır. Modern maddecilik değişmez bir tözü dinamikleştirmemiştir; "dinamiği" ve varlığın diyalektiğini

"töz"ün yerine geçirmiştir. O halde tözü öğrenmek "görüngüyü" dinamikleştirilmiş bir töze, yani görüngüden bağımsız olarak onun arkasına gizlenmiş bir şeye indirgemek anlamına gelmez; daha ziyade, şeyin kendisinin hareket yasalarının bilişidir. *Şeyin hareketinin* kendisi veya *hareket halindeki şey* "tözdür". Şeyin hareketi, onları bir töze indirgeyerek anlaşılamayan, ancak "şeyin kendisi"nin açıklaması olarak anlaşılır olan, kendine has evreler, biçimler ve veçheler oluşturur. Dinin maddeci açıklaması, dinsel yapıtlarda dünyevi nüveler bularak veya onları maddi koşullara indirgeyerek yapılamaz; ancak insanın, yani nesnel öznenin tersine dönmüş ve gizemlileşmiş etkinliği olarak anlaşılabilir. İnsanın "tözü" nesnel etkinliktir (praksis); insanın içindeki, dinamikleşmiş bir töz değildir. İndirgemecilik "başka bir şey değil" yöntemidir. Dünya'nın serveti, ister değişmez olsun ister dinamikleşmiş, bir tözden "başka bir şey değil"dir. Dolayısıyla indirgemecilik, *yeni* görüngüleri veya nitel gelişmeyi akılcı şekilde açıklayamaz. Yeni olan her şeyi koşullara ve ön koşullara indirgeyecektir; yeni olan, eski olandan "başka bir şey değil"dir.[8]

Eğer insanın toplumsal bir varlık olarak tüm zenginliği, insanın özünün alet üretimi olduğu önermesine indirgenmiş ve tüm toplumsal gerçeklik, *ekonomik etken anlamında* son tahlilde ekonomi tarafından belirlenmiş olsaydı, şu soru doğardı: neden bu etken gözden gizlenmek zorunda, neden kendini hayal gücü ve şiir gibi kendi doğasına yabancı biçimlerde gerçekleştiriyor? [9]

8 Viyana Okulu'nun pozitivizmi, maddenin görüngünün arkasındaki bir şey veya görüngüyü aşmak olmadığını, daha ziyade maddi nesneler ve süreçler olduğunu belirterek geride kalan metafizik tasavvurlara karşı çıktığında, sözde-somutun yıkımında olumlu bir rol oynadı. Akt. Neurath, *Empirische Soziologie*, Viyana, 1931, s.59-61. [İng. çev. *Empiricism and Sociology*, Vienna Circle Collection, Cilt.1, s.358-64, D.Reidel, Dordrecht and Boston, 1973].

9 Bu sorunsal "Ekonomik Etken" ve "Emek Felsefesi" bölümlerinde daha da geliştirilecektir.

Yeni olan nasıl anlaşılabilir? Yukarıdaki anlayışa göre, onu eski olana, koşullara ve ön koşullara indirgeyerek. Yeni olan burada dışsal bir şey, maddi gerçekliğe bir katkı olarak gözükür. Madde hareket halindedir, ancak olumsuzlama [*negativity*] özelliğine sahip değildir.[10] Sadece maddenin kendi içindeki olumsuzlamayı, yani yeni nitelikler ve gelişimin daha üst aşamalarını üretme olanaklılığını keşfeden bir madde kavramı, yeni olanı maddi dünyanın bir özelliği olarak maddeci şekilde açıklayabilir. Madde bir kere olumsuzlama olarak kavrandığında, bilimsel açıklama artık indirgeme –yeni olanı ön koşullara, somut görüngüyü soyut bir temele indirgeme– anlamına gelmez, *görüngünün açıklanması* haline gelir. Gerçeklik, onu kendisinden başka bir şeye indirgeyerek açıklanmaz; kendini açıklaması sağlanarak, hareketinin evrelerini ve veçhelerini açımlayarak ve aydınlatarak açıklanır.[11]

Araştırmanın başlangıç noktası, biçimsel olarak sonuçla özdeş olmalıdır. Bu başlama noktasının özdeşliği, düşünmenin tüm seyri süresince korunmalıdır; çünkü bu, düşünmenin yolculuğuna Dali ile başlayıp deli ile bitirmemesinin tek garantisidir. Ancak araştırmanın anlamı şurada yatar:

10 Diyalektik maddeciliğe karşı çıkan polemiklerde on sekizinci yüzyıl kuramlarının mekanik ve metafizik madde kavramı acımasızca modern maddeciliğe yüklenir. Neden madde değil de sadece tin olumsuzlama özelliğine sahip olsun? Sartre'ın maddeciliğin devrimin felsefesi olamayacağına dair tezi de (bkz. "Materialism and Revolution [Maddecilik ve Devrim]", *Literary and Philosophical Essays* [Edebi ve Felsefi Denemeler], New York, 1962, s.198-256) metafizik bir madde kavramından yola çıkar, bu Merleau-Ponty tarafından da dolaylı olarak kabul edilmiştir: "Zaman zaman, maddeciliğin diyalektik olmasının nasıl mümkün olabileceği (Sartre, "Materialism and Revolution"), sözcüğün tam anlamıyla maddenin, diyalektik diye adllandırılan üretkenlik ve yenilik ortaya koyma ilkesini nasıl içerebileceği yönünde haklı bir soru ortaya atılmıştır." (Temps modernes, 1, s.521). "Doğanın diyalektiğini" kabul etmeye veya reddetmeye yönelik tüm argümanlar bu soru etrafında döner.

11 Almanca *entwickeln* sözcüğü Latince *explicatio* sözcüğünün çevirisidir ve "serimlenme, karanlık, bulanık ve gizemli olan bir bütünün açık yapılandırılması" anlamına gelir. (J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, s.120 vd.) Hem Goethe, hem de Marx sözcüğü bu anlamıyla kullanır.

Sarmal bir hareketle, başlangıçta bilinmeyen bir sonuca ulaşır ve böylece başlama noktası ve sonuç biçimsel olarak özdeşken, düşünce, sürecin sonunda, içerik olarak başladığından farklı olan bir şeye varır. Düşünüş, bütünün canlı, kaotik, anlık bir fikrinden kavramlara, soyut kavramsal belirlenimlere doğru ilerler ve onları toparlarken, artık anlaşılmamış ama canlı bir anlık algı bütünü değil, adamakıllı farklılaşmış ve anlaşılmış bir kavram bütünü olan başlama noktasına geri döner. "Bütüne ilişkin kaotik fikirden" "pek çok belirlenimin ve ilişkinin zengin bütünselliğine" yapılan yolculuk, gerçekliğin anlaşılmasıyla özdeştir. Bütün, insanlar tarafından dolaysızca bilinemez; oysa insanın duyularına fikir, sezgi, deneyim olarak dolaysızca verilmiştir. İnsanın anında erişebildiği bütün, kaotik ve opak bir bütündür. Bu bütünü bilmek ve anlamak, netleştirmek ve açıklamak için "dolambaçlı bir yol" gerekir: somut, soyut aracılığıyla; bütün, parçaları aracılığıyla açıklanabilir. Tam da hakikatin yolculuğu dolambaçlı olduğu için (*der Weg der Wahrheit ist Umweg*) insan yolunu kaybedebilir veya yarı yolda kalabilir.

Soyuttan somuta varma yöntemi bir *düşünme* yöntemidir; başka bir deyişle, kavramlarda ve soyutlamanın yaşam-öğesinde gerçekleşen bir harekettir. Soyuttan somuta varmak, bir seviyeden (duyusal) diğer bir seviyeye (rasyonel) bir geçiş değildir; daha ziyade düşünmedeki hareket ve düşüncenin devinimidir. Eğer düşünme soyuttan somuta varacaksa, kendi yaşam-öğesi içinde, yani duyusal anındalığın, berraklığın ve somutluğun yadsıması olan soyut bir düzeyde hareket etmelidir. Soyuttan somuta gitmek, her başlangıcın soyut olduğu bir harekettir ve bu hareketin diyalektiği, bu soyutluğun aşılmasından oluşur. O halde soyuttan somuta gidiş genellikle parçadan bütüne ve bütünden parçalarına, görüngüden öze ve özden görüngüye, bütünlükten çelişkiye ve çelişkiden

bütünlüğe, nesneden özneye ve özneden nesneye doğru bir harekettir. Soyuttan somuta gitmek, maddeci epistemolojiye denk düşer ve gerçekliğin bütün düzeylerde ve bütün boyutlarda düşünsel olarak yeniden üretildiği somut bütünlüğün diyalektiğidir. Düşünme süreci, sadece kaotik bir fikirler bütününü, net bir fikirler bütününe dönüştürmekle kalmaz; bu süreçte bütünün kendisinin de hatları çizilir, belirlenir ve anlaşılır.

Bildiğimiz üzere Marx, araştırma yöntemiyle sunuş yöntemini birbirinden ayırmıştır. Yine de, araştırma yöntemi sıklıkla bilindik bir şeymiş gibi geçiştirilir, sunuş yöntemi ise bir sunum biçimiymiş gibi ele alınır. Görüngüyü şeffaf, rasyonel ve anlaşılır kılanın tam da bu yöntem olduğu göz ardı edilir. Araştırma yöntemi üç aşama içerir:

1 Maddi olanı ayrıntılı olarak elde etme, tarihsel olarak ulaşılabilir son ayrıntısına kadar ona hâkim olma.
2 Maddi olanın farklı gelişim biçimlerini analiz etme.
3 İçsel bağlantılarının izini sürme, yani maddi olanın gelişimindeki farklı biçimlerin birliğini saptama.[12]

Bu araştırma yöntemine hâkim olmadan, tüm diyalektik kısır bir akıl yürütmeden ibarettir.

Bilimin sunuşunu *başlattığı* yer, zaten incelemenin ve konunun eleştirel-bilimsel olarak ele alınışının *sonucudur.* Bir sunumun başlangıcı, bir rüşeym gibi tüm çalışmanın inşasını içinde barındıran *dolaylı* bir başlangıçtır. Ancak tam olarak neyin *sunuşun başlangıcı* görevini görebileceği ve görmesi gerektiği, yani sorunsalın bilimsel serimlenmesi (izahı), *araştırmanın başında* bilinmez. Sunuşun başlangıcı ile araştırmanın başlangıcı iki farklı şeydir. Araştırmanın başlangıcı gelişigüzel ve keyfidir, sunuşun başlangıcı zorunludur.

12 Bkz. Marx, *Capital,* Cilt 1, s.19.

Marx'ın *Kapital*'i –bu gerçek o zamandan bu yana sıradanlaşmıştır– metanın analiziyle başlar. Ama metanın bilgisi kapitalist toplumun bir hücresidir; açımlanması, kapitalist toplumun tüm içsel yapısını yeniden üretecek olan soyut bir başlangıçtır –*sunuşun* bu çıkış noktası bir araştırmanın, konunun bilimsel olarak ele alınışının sonucudur. Meta, kapitalist toplum için "mutlak bir gerçekliktir" çünkü tüm belirlenimlerin birliği, tüm çelişkilerin rüşeymidir ve bu haliyle, Hegelci terimlerle, varlığın ve varlık-olmayanın, farklılaşmış ve farklılaşmamış olanın, özdeş olanın ve özdeş olmayanın birliğidir. Tüm diğer belirlenimler kapitalist toplumun bu "mutlağının" daha zengin tanımları ve somutlaştırmalarıdır. Sunuşun veya açıklamanın diyalektiği, asıl sorunu gölgeleyemez: Bilim, sunuşun yani teşhirin *zorunlu çıkış noktasına* nasıl ulaşır? Marx'ın çalışmasını yorumlarken araştırmanın başlangıcını, sunuşun başlangıcından ayırmamak veya ikisini birbirine karıştırmak bir abeslik ve gülünçlük kaynağı haline gelir. Araştırmanın başlangıcı keyfidir, ama sunum tam da *şeyin bir teşhiridir,* çünkü şeyi, *zorunlu içsel* gelişimi ve açımlanması içinde sunar. Burada gerçek başlangıç, zorunlu başlangıçtır ve zorunluluğun diğer belirlenimleri oradan filizlenir. Zorunlu bir başlangıç olmadan sunuş, bir açımlanma, bir teşhir olmaz; sadece eklektik bir birikim, bir şeyden bir başka şeye atlama veya sonunda şeyin kendisinin zorunlu içsel açımlanması yerine sadece şeyin yansımasının, şeyin düşüncesinin bir açımlanması olur, ki şeyin kendisine göre bu dışsal ve keyfî bir meseledir. Sunum yöntemi evrimci bir çözülüş değildir; daha ziyade çelişkilerin teşhiri ve "karmaşıklaştırılması", şeyin çelişkiler aracılığıyla açımlanmasıdır.

Sunum, şeyin açımlanmasının soyuttan somuta zorunlu bir dönüşüm olduğunu kanıtlayan bir yöntemdir. Diyalektik açıklama yöntemini, gerçekliği somut bir bütünlük olarak anlamayı dayanak göstererek göz ardı etmek, ya somutun soyut

olanın altına itilmesine ya da ara bağlantıları atlayıp zorlama soyutlamalar yaratılmasına yol açar.

O halde, toplumsal insani gerçekliğin bilimsel olarak netleştirilmesinin bir yöntemi olarak maddeci diyalektik, tinsel yapıtların dünyevi nüvelerine yönelik bir arayış değildir (Feuerbach'ın indirgemeci, Spinozacı maddeciliğinin isteyeceği gibi), ya da kültürel görüngüleri ekonomik karşılıklarına bağlamaz (Plehanov'un aynı Spinozacı gelenek içinde salık verdiği gibi), ya da kültürü ekonomik etkene indirgemez. *Diyalektik, bir indirgeme yöntemi değil, toplumu tinsel ve düşünsel olarak yeniden üretmenin bir yöntemidir;* toplumsal görüngüleri tarihsel insanın nesnel etkinliği temelinde açımlamanın ve sunmanın bir yöntemidir.

SOMUT BÜTÜNLÜK

Modern düşüncede özellikle Spinoza'nın *natura naturans* ve *natura naturata* kavramlarıyla öncelenen bütünlük kategorisi, klasik Alman felsefesinde diyalektiği metafizikten tartışmalı biçimde ayırmaya yarayan merkezî bir kavram olarak işlenmiştir. Bütünlüğün gerçekliğini içsel yasaları içinde kavrayan ve yüzeysel ve gelişigüzel görüngülerin altından zorunlu içsel bağlantıları su yüzüne çıkaran bakış açısı, ampirizmin bu gelişigüzel görüngülere kafa yoran ve gerçekliğin gelişiminin bir kavrayışına varamayan bakış açısıyla karşı karşıyadır. Bütünlüğün bakış açısından anladığımız, yasaya uygunluk ile gelişigüzelliğin, parçalar ile bütünün, ürünler ile üretmenin vs. diyalektiğidir. Marx[13] bu diyalektik kavrama sahip çıkmış, onu ideolojik

13 "Bütünlüğün konumunun" Marx'ın felsefesinin metodolojik bir ilkesi olarak ayrıntılı bir açıklaması Lukács'ın ünlü *History and Class Consciousness* [Tarih ve Sınıf Bilinci] (Cambridge, Mass. 1971) çalışmasında sunulmuştur. L. Goldmann Lukács'ın düşüncesini daha da geliştirmiştir; örneğin bkz. *The Hidden God* [Gizli Tanrı], Londra, 1961.

gizemlileştirmelerden arındırmış ve *yeni* biçimini *maddeci diyalektiğin* temel kavramlarından birine dönüştürmüştür.

Ancak felsefenin temel kavramlarının, gerçekliğin özsel veçhelerini ifşa eden kavramların tuhaf bir kaderi vardır. Onları işe koşan ve temellendiren ilk felsefenin özel mülkü olmaktan *hep* çıkarlar ve yavaş yavaş kamusal alana taşınırlar. Bir kavram genişledikçe, kabul gördükçe ve genel tanınırlık kazandıkça bir başkalaşım geçirir. Bütünlük kategorisi yirminci yüzyılda da takdirle karşılanmış ve yaygın olarak kabul edilmiştir; ama sürekli bir tek taraflı kavranma, tam zıddına dönüşme ve *diyalektik* bir kavram olmaktan çıkma tehlikesi içindedir. Bütünlük kavramındaki esas değişiklik, *metodolojik* bir kurala -gerçekliği araştırmanın metodolojik bir kuralına- indirgenmesi olmuştur. Bu bozulma iki abeslikle sonuçlanmıştır: her şeyin her şeyle bağlantılı olduğu ve bütünün, parçaların toplamından daha fazlası olduğu.

Maddeci felsefede somut bütünlük kategorisi, her şeyden önce "*gerçeklik nedir?*" sorusunu cevaplar. Sadece ikincil olarak ve sadece ilk soruyu maddeci olarak cevapladıktan sonra epistemolojik bir ilke ve metodolojik bir kural olabilir. Yirminci yüzyılın idealist yönelimleri bütünlüğün metodolojik bir kural olarak üç boyutluluğunu ortadan kaldırmış ve onu tek bir boyuta indirgemişlerdir -bütünün parçalarıyla olan ilişkisine.[14] Bununla beraber, özellikle de gerçekliğin *bilişinin* metodolojik bir kuralı ve epistemolojik bir ilkesi olan bütünlüğü, *gerçekliğin kendisinin* somut bir bütünlük olduğu maddeci tasavvurdan kökünden koparmışlardır. Bu şekilde koparıldığında, bütünlük artık tutarlı bir metodolojik ilke olarak temellendirilemez. Bunun yerine, idealist açıdan yorumlanacak ve içeriği fakirleştirilecektir.

14 Klasik bir örnek Karl Mannheim ve onun çalışmasından doğan bütünselci yapısalcı kuramlardır.

Gerçekliğin bilişi, tarzı ve imkanı son tahlilde örtük veya açık bir gerçeklik tasavvuruna dayanır. Gerçekliğin nasıl bilinebileceği sorusu, her zaman daha temel bir soruyu takip eder: Gerçeklik nedir?

Hakikaten, gerçeklik nedir? Eğer sadece olguların, en basit ve daha fazla indirgenemeyen öğelerinin bir toplamı olsaydı, o zaman ilkin somutluğun *tüm* olguların toplamı olduğu, ikinci olarak da, gerçekliğin somutluğu içinde esasen bilinemeyeceği çünkü her görüngünün daha başka yönler ve veçhelerle, daha başka unutulmuş veya henüz keşfedilmemiş olgularla donatılabileceği ve bu sonsuz donatmanın, bilişin soyut olan ve somut olmayan niteliğini kanıtladığı sonucunu çıkardı. Somut bütünlük felsefesinin önde gelen bir çağdaş aleyhtarı, "Tüm bilgi, sezgisel veya söylemsel olmalıdır", "soyut veçhelerden oluşmalıdır ve '[toplumsal] gerçekliğin kendisinin somut yapısını' asla kavrayamayız"der.[15]

Gerçekliği somut bir bütünlük, yani yapısal, evrilen, kendi kendini biçimlendiren, bütün olarak kabul eden görüşle, insan bilişinin veçhelerin ve olguların, yani gerçekliğin *tüm* özelliklerinin, şeylerinin, ilişkilerinin ve süreçlerinin bir "bütünlüğüne" ulaşabileceği veya ulaşamayacağı kanısı arasında temel bir fark vardır. İkinci görüş, bütünlüğü tüm olguların bir toplamı olarak ele alır. İlave olgular veya veçheler hep ortaya çıkabileceği için insan bilişi, ilkesel olarak, asla tüm olguları içine alamayacağına göre, bu görüş somutluğun veya bütünlüğün bakış açısını mistisizm olarak görür.[16] Bütünlük aslında *tüm olgulara* işaret etmez. Bütünlük, gerçekliğin, içinden herhangi bir olgunun (veya herhangi bir olgu grubu ya da kümesinin) onun aracılığıyla rasyonel olarak anlaşılabileceği ya-

15 K. R. Popper, *Poverty of Historicism* [Tarihsiciliğin Sefaleti], New York, 1968, s.78.

16 Bkz. Popper, a.g.e.

pılandırılmış diyalektik bir bütün olduğuna işaret eder. Tüm olguların toplanması, henüz gerçekliğin bilişine ulaşıldığı anlamına gelmediği gibi, tüm toplanan olgular bir bütünlük de etmez. Olgular sadece olgu olarak ve diyalektik bir bütünün yapısal parçaları olarak anlaşıldıklarında, yani bir araya yığıldıklarında gerçekliği oluşturan değişmez, daha fazla indirgenemez atomlar olarak görülmediklerinde gerçekliğin bilişi olurlar. Dolayısıyla somut, *yani* bütünlük, tüm olgulara, olguların bir toplamına veya tüm veçhelerin, şeylerin ve ilişkilerin toplanmasına eşit değildir, çünkü bu küme en önemli özelliği dışarıda bırakır –bütünlük ve somutluk. Olguların *neye* işaret ettiği anlaşılmadan, yani *gerçekliğin*, tek tek olguları veya olgu kümelerini bilmek amacıyla bir anlamlar yapısına *dönüşen* somut bir bütünlük olduğu anlaşılmadan, somut gerçekliğin kendisinin bilişi mistisizmden veya kendinde bilinemez olan bir şeyden fazlasına denk düşmez.

Somut bütünlüğün diyalektiği, naifçe gerçekliğin tüm veçhelerini tamamıyla bilmeyi ve gerçekliğin tüm sonsuz veçheleri ve özellikleriyle "topyekün" bir imgesini sunmayı hedefleyen bir yöntem değildir. Somut bütünlük, gerçekliğin tüm veçhelerini, niteliklerini, özelliklerini, ilişkilerini ve süreçlerini yakalamaya ve tarif etmeye yarayan bir yöntem değildir. Gerçekliğin bu tasavvurunun, somutluk olarak gerçeklik, yapılandırılmış (dolayısıyla kaotik olmayan), evrilen (dolayısıyla değişmez, bir seferde ve kati olarak verili olmayan) ve oluşma sürecindeki (dolayısıyla bütünüyle hazır olmayan, sadece parçaları veya onların düzeni değişime tabi olan) gerçeklik tasavvurunun, fizik veya edebiyat eleştirisi, biyoloji veya ekonomi politik, matematiğin teorik problemleri veya insan yaşamını ve toplumsal koşulları örgütlemekle ilgili pratik meseleler gibi gerçekliğin belli tematik kısımlarının çalışılması, tarif edilmesi, yorumlanması ve değerlendirilmesi için keşifsel bir kılavuz

ve epistemolojik bir ilke haline gelecek, belli metodolojik olası sonuçları vardır.

Modern zamanlarda insanın düşüncesi, kendini özellikle mutlak ve göreli hakikatin, rasyonel ve ampirik olanın, soyut ve somutun, öncül ve sonucun, varsayım ve kanıtın vs. diyalektik ilişkisinde açığa vuran bir biliş diyalektiğine, bilişin diyalektik bir kavramına doğru gitmektedir. Ancak, aynı zamanda bizzat nesnel gerçekliğin diyalektiğinin anlaşılmasına doğru da gitmektedir. Birleşmiş bir bilim ve birleşmiş bir bilim kavramı yaratma olasılıkları, nesnel gerçekliğin daha derinlikli birliğinin gözler önüne serilmesine dayalıdır. Bilimin yirminci yüzyıldaki gelişimi dikkate değerdir çünkü ne kadar uzmanlaşıp çeşitlenirse ve ne kadar yeni alan açığa çıkarıp tarif ederse en farklı ve uzak alanların *içsel* maddi birliği o kadar net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Sırası gelince bu, mekanizma ve organizmanın, nedenselliğin ve erekselliğin vs. ilişkilerinin ve haliyle *dünyanın birliğinin* taze bir sorgulanmasına yol açar. Bilimin çeşitlenmesi bir noktada bilimin birliğini tehlikeye atıyormuş gibiydi. Dünyayı, doğayı ve maddeyi bağımsız, yalıtık birimlere ayırma ve bilim insanlarını kendi disiplinleri içinde mahsur kalmış, her biri bağlam olmaksızın çalışan ve iletişim olanakları olmayan münzevilere dönüştürme tehlikesi içeriyordu. Aslına bakılırsa bilimdeki bu çeşitlenme yine de, gerçekliğin birliğinin daha derinlikli bir sunuşunu ve bilişini *bizatihi* ilerleten sonuçlar doğurdu. Gerçekliğin birliğinin bu derinlikli anlayışının bir eşi de, çeşitli alanların ve görüngülerin *özgüllüğünün* eşit derecede derinlikli bir anlayışında bulunur. Doğa bilimlerine ve teknolojiye yönelik romantik küçümsemeyle ciddi anlamda çelişen bir biçimde, hümanizmin gelişiminin ve insana özgü olanı araştırmanın yeni olanaklarını öne çıkaran tam da modern teknoloji, sibernetik, fizik ve biyoloji oldu.

Yeni bir birleşmiş bilim yaratma çabaları, gerçekliğin bizzat yapısının diyalektik olduğunu keşfetmekle filizlenir. Oldukça ayrı ve içsel olarak oldukça farklı olan alanlarda yapısal benzerliklerin varlığı, nesnel gerçekliğin tüm alanlarının sistemler, yani birbirine bağımlı öğelerin bileşkesi olmasına dayanır.

Farklı bilimsel disiplinlerin, özellikle biyoloji, fizik, kimya, sibernetik ve psikolojinin paralel gelişimi düzenleme, yapı, bütünsellik, dinamik etkileşim sorunlarını öne çıkarır ve yalıtık parça ve süreçlerin çalışılmasının yetersiz olduğu kanısını doğurur. Esas sorun "dinamik etkileşimden kaynaklanan ilişkileri düzenlemek ve yalıtık olarak veya bütün içinde incelendiklerinde parçaların davranışını farklı hale getirmektir".[17] Yapısal benzerlikler, görüngülerin *özgüllüğünün* daha derinlikli bir incelemesi için bir başlangıç noktası oluştururlar. Pozitivizm, mükemmellik derecelerinin bir hiyerarşisi olarak felsefeyi, gerçekliğin *teolojik* tasavvurunun kalıntılarından muazzam bir şekilde arınmaya yönlendirmiştir. Üst düzey bir düzeltici olarak tüm gerçekliği fiziksel gerçekliğe indirgemiştir. Felsefenin bilimselci tasavvurunun tek taraflılığı, modern pozitivizmin takdire şayan yıkıcı ve gizemden arındırıcı rolünü gölgelememelidir. Gerçekliğin hiyerarşisini teolojik olmayan bir ilke üzerine kurmak, ancak yapının *karmaşıklığının* dereceleri ve bizzat gerçekliğin hareketinin biçimleri temelinde mümkün olur. Sistemlerin hiyerarşisini içsel yapılarının karmaşıklığı üzerine kurmak verimli bir şekilde Aydınlanma geleneğinin ve Hegel'in mirasının izinde devam eder –Hegel de (bir sistem olarak tasavvur ettiği) gerçekliği bu temelde, içsel yapıyı mekanizma, kimyevi çekim ve organizma üzerinden tarif ederek incelemiştir. Ama sadece yapının ve sistemin ontolojik ve bilgikuramsal [*gnoseological*] veçhelerinin diyalektik bir tasavvuru verimli

17 L. Von Bertalanffy, "General System Theory", *General Systems*, 1, 1956, s.1.

bir çözüm sunar ve bir yandan matematiksel formalizmin, diğer yandan da metafiziksel varlıkçılığın [*ontologism*] aşırı uçlarından kaçınır. İnsan ilişkilerinin çeşitli biçimleri (dil, ekonomi, akrabalık örüntüleri vs.) arasındaki yapısal benzerlikler, hem *yapısal benzerliklere* hem de bu görüngülerin *özgüllüğüne* saygı gösterildiği sürece, toplumsal gerçekliğin daha derinlikli bir anlayışına ve açıklamasına öncülük edebilir.

Ontoloji ve bilgikuramı arasındaki ilişkinin diyalektik tasavvuru, gerçekliği veya gerçekliğin belli bir alanını yorumlamakta kullanılan mantıksal yapı (model) ve bu gerçekliğin kendisinin yapısı arasındaki uyumsuzluğun fark edilmesine imkan tanır. Ona karşılık gelen gerçeklik alanından yapısal olarak "daha aşağı seviyede" olan belli bir model, bu daha karmaşık gerçekliği yalnızca yaklaşık olarak yorumlayabilir; model, yeterli bir tarif ve yorumun ilk kestirimi olabilir. Bu ilk tahminin sınırlarının ötesinde, yorum yanlıştır. Örneğin, mekanizma kavramı, bir saatin mekanizmasını, belleğin mekanizmasını ve toplumsal yaşamın (devletin, toplumsal ilişkilerin vs.) mekanizmasını açıklayacaktır. Ama *sadece* ilkinde, mekanizma kavramı görüngünün özünü tamamen karşılayacak ve onu yeterince açıklayacaktır; diğer iki görüngü içinse, bu yapı sadece belli yönleri ve veçheleri veya belli bir fetişleşmiş biçimlerini açıklayacak veya bir ihtimal, bir ilk tahmin ve onları kavramsal olarak anlamanın olası bir yolunu sunacaktır. Bu görüngüler, uygun tarifi ve yorumu, yapısal olarak yeterli mantıksal kategoriler (modeller) gerektiren, daha karmaşık bir gerçekliğin örnekleridir.

Çağdaş felsefenin, *gerçek* merkezî meseleleri ve farklı felsefi okulların ve eğilimlerin çeşitli, belirsiz ve sık sık da gizemlileştirici terminolojisiyle tanıtılan kavramların içeriğini nasıl ayırt edeceğini bilmesi önemlidir. Çağdaş felsefe, maddeci felsefenin –bütünlük gibi– klasik kavramlarının, çağdaş bilimin

yapı ve sistem yönünden tarif edilen sorunlarını kavramsal olarak anlamaya daha elverişli olup olmadığını incelemelidir. Yapı ve sistem kavramlarının ikisi de somut bütünlük kavramıyla örtük olarak kastedilebilir.

Bu bakış açısından, diyalektiğin yirminci yüzyıl biliminden kendiliğinden doğuşunu belli bir biçimde yansıtan felsefi eğilimlerin tutarsızlıkları ve yanlılıkları da eleştirilebilir (Lenin). İsviçreli düşünür Gonseth'in felsefesi böyledir. Gonseth insan bilişinin diyalektik niteliğini vurgular ancak metafiziğe karşı korkusu, onu insan düşüncesinin bilgisine eriştiği nesnel gerçekliğin kendisinin diyalektik olup olmadığını tatminkar bir biçimde saptamaktan alıkoyar. Gonseth'e göre, insan bilişi farklı ufuklara veya gerçeğin farklı imgelerine ulaşır ancak şeylerin "nihai" gerçekliğine asla ulaşamaz. Eğer gerçekliğin insan bilişi tarafından tamamen bitirilemeyeceğini, onun mutlak bir bütünlük olduğunu, insanlığın ise gelişiminin her aşamasında yalnızca göreli bir bütünlüğe ulaştığını, yani gerçekliği yalnızca belli bir dereceye kadar ele geçirdiğini söylemek istediyse, Gonseth'e katılabilirdik. Fakat ifadelerinin bazılarında açıkça göreceli bir nitelik vardır. Görünen o ki insanın bilişinin, gerçekliğin kendisiyle hiç ilgisi yoktur, sadece gerçekliğin belli ufukları veya imgeleriyle ilgilidir. Bunlar tarihsel olarak değişirler ama asla gerçekliğin temel, "nihai" yapısını yakalayamazlar. Haliyle gerçeklik buharlaşır ve insan yalnızca onun imgesiyle kalır. Gonseth ontolojik soruyla bilgikuramsal *(gnoseological)* soruyu, nesnel hakikat ile mutlak ve göreli hakikatin diyalektiği sorusunu uygunsuz bir biçimde birbirine karıştırır ki bu, şu net ifadede belli olur: "Doğal dünya öyledir ki ve biz de öyleyizdir ki, gerçeklik bize tam bir biliş içinde [ki doğrudur], özünde [ki doğru değildir] verilmez".[18] Doğadan, maddeden ve nesnel gerçeklikten koparılan biliş, bir düzeyde göreliliğe düş-

18 F. Gonseth, "Remarque sur l'idée de complementarité", *Dialectica*, 1948, s.413.

mekten başka bir şey yapamaz, çünkü asla gerçekliğin imgelerinin veya ufuklarının bilişi veya ifadesi olmaktan öteye geçemez ve nesnel gerçekliğin kendisinin bu ufuklar veya imgeler aracılığıyla nasıl bilindiğini ayırt edemez veya ifade edemez.

Nesnel gerçekliği diyalektik olarak araştırmaya yarayan metodolojik ilke, somut bütünlüğün bakış açısıdır. Bu, her görüngünün bütünün bir uğrağı olarak tasavvur edilebileceği anlamına gelir. Toplumsal bir görüngü, belli bir bütünün bir uğrağı olarak çalışıldığı kadarıyla, yani onu ilk başta tarihsel bir olgu yapan *ikili* görevi yerine getirdiği kadarıyla tarihsel bir olgudur: kendini tanımlama rolü ve bütünü tanımlama, hem üretici hem ürün olma, belirleme ve belirlenme, çözümlenirken ifşa etme, başka bir şeyin duyumunu [*sense*] iletirken düzgün anlam kazanma görevi. Parçaların ve bütünün bu bağlantılılığı ve dolayımlılığı aynı zamanda yalıtık olguların, soyutlamaların, bütünün yapay olarak yerinden çıkarılmış, sadece ilgili bütünün içine yerleştiklerinde somut ve hakiki hale gelen uğrakları olduğuna işaret eder. Aynı şekilde, uğrakları ayrıştırılmamış ve belirlenmemiş bir bütün sadece soyut, boş bir bütündür.

Sistematik-ekleyici biliş ile diyalektik biliş arasındaki ayrım, özünde gerçekliğin iki farklı tasavvuru arasındaki ayrımdır. Eğer gerçeklik olguların bir toplamı olsaydı, gerçekliğin bütünü bilinmez kalırken, insan bilişi sadece gerçekliğin soyut parçalarının soyut, sistematik-analitik bilişi olurdu. "Bilimsel soruşturmanın nesnesi", der Hayek, Marksizmle girdiği polemikte, "hiçbir zaman belli bir zaman ve mekanda tüm gözlemlenebilir görüngülerin bütünlüğü değil, her zaman onun seçilmiş belli veçheleridir ... İnsan tini 'bütünü' asla gerçek durumun tüm farklı veçheleri anlamında kapsayamaz."[19]

19 F.A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Paris, 1953, s.79. [*Counter Revolution in Science*, Glancoe, 1952].

Tam da gerçeklik yapılandırılmış, evrilen ve kendi kendini oluşturan bir bütün olduğu için bir olgunun veya bir olgular kümesinin bilişi, onların bu gerçekliğin bütünlüğündeki yerini bilişidir. Rasyonalizmin ve ampirizmin sağlam öncüllerden başlayıp ilave edilen olguları sistematik şekilde tanzim ederek ilerleyen toplamsal-sistematik bilişinden farklı olarak, diyalektik düşünme insan bilişinin, her başlangıcın soyut ve göreli olduğu sarmal bir hareketle ilerlediğini varsayar. Eğer gerçeklik, diyalektik, yapılandırılmış bir bütünse, o zaman gerçekliğin somut bilişi, olguları olgularla ve bulguları bulgularla sistematik olarak tanzim etmek anlamına gelmez; daha ziyade bütünden parçalarına ve parçalardan bütüne, görüngüden öze ve özden görüngüye, bütünlükten çelişkiye ve çelişkiden bütünlüğe doğru ilerleyen bir *somutlaştırma* sürecidir. Somutluğa tam da bu tüm kavramların *birbirine göre* hareket ettiği ve birbirini karşılıklı olarak aydınlattığı sarmal bütünleştirme süreciyle varır. Diyalektik bilişin daha da ilerlemesi, tek tek kavramlara değinmeden geçmez: böyle bir biliş bir kez ve kati olarak inşa edilmiş, değişmez bir temele dayalı kavramların toplamsal bir sistemleştirilmesi değildir; daha ziyade kavramların sarmal bir şekilde yorumlandığı ve birbirlerini karşılıklı aydınlattıkları bir süreç, soyutluğu (tek taraflılığı ve yalıtıklığı) aşan diyalektik, nitel-nicel, gerileyici-ilerleyici bir bütünleşme sürecidir. Bütünlüğün diyalektik tasavvuru, parçaların sadece kendi aralarında ve bütünle içsel olarak etkileşip bağlantılanmadıkları, aynı zamanda bütünün olgulara üstün bir soyutlamada taşlaşamayacağı anlamına gelir, çünkü tam da parçalarının etkileşimiyle bütün, kendini bir bütün olarak *oluşturur.*

Tüm olguların bilişi olarak somutluğun bilinebilir olup olmadığına dair görüşler, bilişin analitik-toplamsal yöntemle ilerlediğine yönelik rasyonalist-ampirist fikre dayanır. Bu fikir de gerçekliği şeylerin, süreçlerin ve olguların toplamı ola-

rak gören atomist fikre dayanır. Diyalektik düşünme bunun aksine, gerçekliği ilişkilerin, olguların ve süreçlerin sadece bir toplamı olan bir bütün olarak değil, aynı zamanda *onları*, onların yapısını ve ortaya çıkışını *oluşturma* sürecinin* kendisi olarak kavrar ve öyle resmeder. Bütünü *oluşturma* ve bir birlik, çelişkilerin ve onların doğuşunun birliğini oluşturma *süreci*, hepsi diyalektik bütüne aittir. Herakleitos gerçekliğin diyalektik kavramını, kozmosu bir kurala göre tutuşturulan ve söndürülen bir ateş olarak tanımlayan muhteşem bir metaforla ifade etmişti ve gerçekliğin *olumsuzlanmasına* özellikle vurgu yapmıştı: ateşi "ihtiyaç ve doygunluk" olarak tanımlamıştı.[20]

Felsefi düşünce tarihinde bütünün veya bütünlüğün üç temel kavramı meydana çıkmıştır; her biri gerçekliğin belirli bir kavramına dayanır ve ona denk gelen epistemolojik ilkeleri öne sürer:

1 Descartes'tan Wittgenstein'a uzanan *atomist-rasyonalist* tasavvur, gerçekliğin en basit öğelerin ve olguların bir bütünlüğü olduğunu düşünür;
2 *Organikçi ve organikçi-dinamik* tasavvur, bütünü şekillendirir ve bütünün parçaları üstündeki hâkimiyetini ve önceliğini vurgular (Schelling, Spann);
3 *Diyalektik tasavvur* (Heraklitus, Hegel, Marx) gerçekliği yapılandırılmış, evrilen ve kendi kendini oluşturan bir bütün olarak kavrar.

Bütünlük kavramına yirminci yüzyılda iki cepheden saldırılar gelmiştir. Ampiristlere ve onların yanı sıra varoluşçulara göre, dünya çökmüştür, bir bütünlük olmaktan çıkmıştır ve kaosa dönüşmüştür. Onu düzenlemek özneye ait bir mesele-

* *Bildung* kavramının başka dillere çevirisi çok zordur. Kosík "yaratmak", "oluşturmak" anlamına gelen "tvořit" sözcüğünün belli bir biçimi (emir kipi) olan "vytvářet" sözcüğünü kullanıyor. *Bildung* ile ilişkili kavramlar *oluşma süreci, oluşmak* ve *oluşumsal* olarak ifade edilmiştir *-İng. çev.*

20 Der. K. Freeman, *Ancilla to Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1952, s.52.

dir. Dünyanın bütünlüğünün çöktüğünü, yerini dağınık öznel ufukların aldığını düşünen aşkın özne veya öznel perspektif, dünyanın kaosuna düzen getirir.[21]

Dünyanın bilgisine ulaşan ve dünyanın onun için evren, ilahi düzen veya bütünlük olarak varolduğu özne, *her zaman için* toplumsal bir öznedir. Doğal ve toplumsal-insani gerçekliği bilme etkinliği, toplumsal bir öznenin etkinliğidir. Toplumu doğadan koparma, toplumsal-insani gerçekliğin nebula, atomlar veya yıldızlarla *eşit düzeyde* bir gerçeklik olduğunu –ancak *eşit* bir gerçeklik olmadığını– kavramamakla el ele gider. Bunu takip edecek öneri, doğanın gerçekliğinin tek gerçek olduğu ve insani gerçekliğin kayaların, meteorların veya güneşinkinden daha az gerçek olduğu veya bir gerçekliğin (insani olanın) anlaşılabileceği, diğerinin (doğal olanın) ise en fazla açıklanabileceğidir.

Maddeciliğe göre, toplumsal gerçekliğin *niteliğinin* ifşa edildiği, sözde-somutun ortadan kalktığı, insanın da nesnel, toplumsal-tarihsel bir özne olarak yer aldığı toplumsal gerçeklik, temel yapının ve üst yapının diyalektik birliği olarak anlaşıldığı noktada, somutluğu (bütünlüğü) içinde bilinir. İnsan öncelikle veya münhasıran bütünlük çerçevesinde bir nesne olarak sezgilendiği ve insanın, insanlığın nesnel-tarihsel praksisinin *öznesi* olarak öncelikli önemi tanınmadığı sü-

21 Marksizm ve idealizm arasında savaş sonrasındaki ilk büyük felsefi çatışma, bütünlük sorunu üzerineydi. Bu kuramsal tartışmanın arkasında açıkça pratik tasavvurlar vardı: Gerçeklik devrimci bir şekilde değiştirilebilir mi? Toplumsal-insani gerçeklik temellerinden ve bir bütün halinde, yani bütünlüğü içinde ve bütünüyle değiştirilebilir mi, yoksa sadece kısmi değişimler mi uygulanabilir ve gerçek; bütünde ya değişmez bir varlık ya da ele geçirilemez bir uf uk mudur? Bkz. G. Lukacs ve K. Jaspers arasındaki polemik, 1946 "Rencontres Internationale de Généve", der. J. Bend, *L'Esprit Européen*, Neuchâtel, 1947.
Bütünlük ve devrim sorunları arasındaki yakın bağlantı, Çek örneğinde de uygun biçimde değiştirilmiş olarak gözükür: bkz. K. Sabina'nın 1839'da bütünlüğü devrimci bir ilke olarak tasavvur etmesi, K. Kosík, *Ceska radikalni demokracie* [Radikal Çek Demokrasisi], Prag, 1958.

rece, toplumsal gerçeklik somut bir bütünlük olarak *bilinmez*. Demek ki somutluk, gerçekliğin bütünlüğü, olguların tamam olup olmadığı veya ufukların değişip değişmediği ve kayıp kaymadığıyla ilgili bir mesele değildir; daha ziyade, *temel* bir soruyu kapsar: *Gerçeklik nedir*? Toplumsal gerçekliğe gelince, *bu* soru *farklı* bir soruya indirgendiğinde cevaplanabilir: Toplumsal gerçeklik nasıl *oluşur*? Toplumsal gerçekliğin *ne olduğunu*, onun nasıl *oluştuğunu* tespit ederek ortaya koyan bu tip bir sorgulama, *devrimci* bir toplum ve insan kavramı içerir.

Olgu sorusuna ve bunun toplumsal gerçekliğin bilişi açısından önemine geri dönersek, (her olgunun sadece bağlamı içinde ve bir bütün içinde anlaşılabilir olduğuna dair genel kabul gören pozisyondan ayrı olarak[22]) genellikle görmezden gelinen daha da önemli ve temel bir diğer noktayı vurgulamamız gerekir: *Olgu kavramının kendisi toplumsal gerçekliğin genel tasavvuru tarafından belirlenir.* Tarihsel bir olgunun ne olduğu sorusu, esas sorunun -Gerçeklik nedir?- sadece bir kısmıdır.

Sovyet tarihçisi I. Kon'a, temel olguların çok karmaşık şeyler olduğunun görüldüğü ve geçmişte biricik olgularla uğraşmaya alışmış olan bilimin artık kendini gittikçe daha fazla süreçler ve ilişkilere doğru yönelttiği konusunda katılıyoruz. Olgular ile genellemeleri arasındaki ilişki bir ara bağlantı ve bağımlılık ilişkisidir; olgular olmadan genelleme mümkün olmadığı gibi, bir genelleme öğesi içermeyen bilimsel bir olgu da yoktur. Tarihsel bir olgu bir anlamda sadece araştırma için bir ön koşul *değil* aynı zamanda araştırmanın sonucudur.[23] Ne var ki, eğer olgular ile genellemeler diyalektik olarak bir-

22 Bkz. C.L. Becker, "What are Historical Facts?", *Western Political Quarterly*, 1955, no.3, s.327-40.

23 I. Kon, *Filosofskii idealism i krizis burzhoaznoi istoricheskoi mysli*, Moskova, 1959, s.237.

birine nüfuz ediyorsa, eğer her olgu genelleme öğeleri taşıyorsa ve her genelleme olguların bir genellemesiyse, bu *mantıksal* karşılıklı bağımlılık nasıl açıklanabilir? Bu mantıksal ilişki, bir genellemenin olguların *içsel bağlantıları* olduğunu ve bir olgunun kendisinin belli bir bileşkeyi aksettirdiğini ifade eder. Her olgunun ontolojik özü, tüm gerçekliği yansıtır ve bir olgunun nesnel önemi, o olgunun gerçekliği ne kadar zengin, ne kadar özünde kapsadığına ve yansıttığına bağlıdır. İşte bu *nedenle* bir olgu bir başka olgudan daha fazlasını ifade edebilir. Yine işte bu nedenle, bilim insanının yöntemine ve öznel yaklaşımına, yani bilim insanının incelediği olgunun, nesnel içeriğini ve önemini ne kadar iyi sorguladığına bağlı olarak, olgunun ifade ettiği daha fazla veya daha az şey olabilir. Olguları önemine göre ayırmak öznel yargılara değil, olguların kendilerinin nesnel içeriğine göre yapılır. Gerçeklik, belli bir anlamda sadece olguların bir toplamı, olguların aşamalandırılmış ve farklılaştırılmış bir bütünlüğü olarak varolur. Toplumsal gerçekliğe yönelik her bilişsel süreç, sarmal bir harekettir. Araştırma, hem olgulardan başlar hem de onlara geri gelir. Biliş sürecinde olgulara bir şey mi olur? Tarihsel gerçekliğin bilişi, kuramsal bir sahip çıkma süreci, yani olguların eleştirisi, yorumlanması ve değerlendirilmesi sürecidir; *nesnel* bilişin olmazsa olmaz bir ön koşulu insanın, bilim insanının *etkinliğidir*. Olguların *nesnel* içeriğini ve anlamını meydana çıkaran bu etkinlik, bilimsel yöntemdir. Bilimsel bir yöntem, gerçekliğin şu ya da bu tikel olgunun *nesnel* olarak içerdiği zenginliğini ifşa etmeyi, yorumlamayı ve temellendirmeyi başardığı derecede verimlidir. Belli yöntemlerin ve eğilimlerin olgulara karşı kayıtsız olduğu bilinir; bu kayıtsızlık, olgularda önemli bir şey görmekteki, yani onların asıl nesnel içeriklerini ve anlamlarını görmekteki yetersizliklerindendir.

Bilimsel yöntem olguları çözümlemenin bir aracıdır. Nasıl olmuş da olgular şeffaf değil de, bilimin önce anlamlarını ifşa etmesi gereken bir sorun haline gelmişlerdir? Bir olgu kodlanmış bir gerçekliktir. Naif bilinç, olguların, yukarıda tartışılan daimi *ikili* rollerinden ötürü, opak olduğunu düşünür. Olguların sadece tek bir yönünü, ya anındalıklarını ya da dolaylılıklarını, ya belirlendiklerini ya da belirleyici niteliklerini görmek, kodu kodlamaktır, yani olguyu bir kod olarak kavramamaktır. Çağdaşlarının gözünde bir politikacı *büyük* bir politikacı gibi gözükür. Ölümünden sonra sadece *ortalama* bir politikacı olduğu ve görünürdeki büyüklüğünün "zamanın bir yanılsaması" olduğu ortaya çıkar. Tarihsel olgu hangisidir? Tarihi *etkileyen* ve "yaratan" yanılsamalar mı, yoksa ancak sonradan açığa çıkan, asıl hayati zamanda varolmamış, gerçeklik olarak olmamış hakikat mi? Bir tarihçinin olayları gerçekten oldukları gibi ele alması gerekir. Ama bu ne demektir? Gerçek tarih, insanların bilincinin tarihi, insanların kendi çağlarının görünümünün ve olaylarının nasıl bilincine vardıklarının tarihi midir, yoksa olayların gerçekten nasıl meydana geldiğinin ve insanların bilinçlerinde *mecburen* nasıl yansıtıldıklarının tarihi midir? Burada çifte bir tehlike vardır: ya tarih olması gerektiği gibi anlatılabilir, yani rasyonalite ve mantıkla doldurulabilir, ya da olaylar eleştirel olmaksızın, değerlendirme yapmadan, tasvir edilebilir, bu da elbette bilimsel çalışmanın asli bir özelliğini, yani olguların *nesnel* anlayışı demek olan özsel ve çepersel arasındaki ayrımı bir kenara bırakmak anlamına gelir. Bilimin varoluşu bu ayrımın imkanına dayalıdır. Bu olmadan bilim de olmaz.

Gizemlileştirme ve insanların olaylara dair, bugüne ve geçmişe dair yanlış bilinci, tarihin bir *parçasıdır.* Yanlış bilinci, ikincil ve rastgele bir görüngü sayan, sahte ve hakiki

olmayan bir şey olduğu için ondan tarihte bir yeri esirgeyen tarihçi, aslında tarihi çarpıtıyor olacaktır. Aydınlanma yanlış bilinci tarihten tasfiye etmiş ve yanlış bilincin tarihini, insanlar daha uzak görüşlü ve yöneticiler daha bilge olsalardı savuşturulabilecek hatalardan biri olarak resmetmişken, romantik ideoloji, bunun aksine, yanlış bilinci hakiki, etkisi ve çarpıcılığı olan tek *şey* ve *haliyle* tek tarihsel gerçeklik olarak kabul etmiştir.[24]

Bütüne ayrı bir varlık atfetmek ve onu parçalarından üstün görmek, somut bir bütünlük yerine sahte bir bütünlüğe giden bir yoldur. Eğer bütün süreç hakikaten *sahici* ve olgulardan daha *yukarıda* olacak bir gerçekliği temsil etseydi, o zaman gerçeklik olgulardan, bilhassa da onunla çelişecek olgulardan bağımsız olarak varolabilirdi. Bütünün olguların üstünde varolduğunu kabul eden ve ona özerkmiş gibi davranan formülasyon, öznelciliğe olguları görmezden gelen ve onları "daha yüksek bir gerçeklik" adına ihlal eden kuramsal bir temellendirme sağlar. Olguların olgusallığı, onların gerçekliği değil, daha ziyade onların sabitlenmiş yüzeyselliği, tek taraflılığı ve hareketsizliğidir. Olguların *gerçekliği* onların olgusallığına karşıttır, *farklı* bir düzeydeki ve olgulardan bağımsız bir gerçeklik olarak değil de, *içsel* bir ilişki olarak, olguların bütünlüğünün dinamiği ve çelişkili niteliği olarak. Olguların yerine bütün süreci vurgulamak, eğilimlere olgulara olduğundan daha yüksek bir gerçeklik atfetmek ve bunun *sonucunda* olguların bir eğiliminin, olgulardan bağımsız bir eğilime dönüşmesi, bunların hepsi varlığı parçalarına üstün kabul edilen bir bütünün, dolayısıyla somut bütünlüğe üstün

24 Bu, örneğin H. Lévy-Bruhl'un "Qu'est que le fait historique?" makalesinde yaptığı hatadır (*Revué de synthese historique*, 42, 1926, s.53-59). I. Kon, yukarıda bahsedilen kitabında Lévy-Bruhl'un konumunu yanlış yorumlar, bu yüzden polemiği bir sonuca varmaz.

olan bir sahte bütünlüğün ifadeleridir. Eğer bir bütün olarak süreç, olguların *kendilerinin* gerçekliği ile meşruluğundan ziyade, olgulardan daha yüksek bir gerçeklik anlamına gelseydi, olgulardan bağımsız olur ve onlarınkinden farklı bir varoluş sürdürürdü. Bütün, olgulardan ayrı olur ve onlardan bağımsız olarak varolurdu.[25]

Maddeci kuram olguları iki farklı bağlamda birbirinden ayırır: olguların ilkin ve aslen yerleştiği gerçeklik bağlamında ve asıl bağlamlarından koparıldıktan sonra ikincil ve dolayımlı olarak düzenlendikleri kuram bağlamında. Ama eğer *bu* bağlamı bilmenin *tek* yolu ondan *koparılan* olgular ise, olguların aslen ve ilkin bulundukları bir gerçeklik bağlamı nasıl tartışılabilir? İnsan gerçeklik bağlamını, olguları ondan ayıklamak, yalıtmak ve görece özerk kılmaktan başka bir yolla bilemez. Bu, *tüm* bilişin temelidir: bir olanı bölmek. Tüm biliş diyalektik bir salınımdır (iki kutbun da sabit büyüklükler olacağı ve onların dışsal, düşünümsel ilişkilerini kaydedecek metafiziğe karşıt olarak diyalektik), olgular ile bağlam (bütünlük) arasında bir salınım, dolayımlayan etkin merkezî, araştırma yöntemi olan bir salınım. Yöntemin etkinliğini mutlaklaştırmak, (bu etkinliğin kendisi hakkında şüpheye yer yoktur) somut olanı düşünmenin doğurduğu veya olguların anlam ve önemini ilk olarak *sadece* insanın kafasında edindiğine dair idealist bir yanılsamaya neden olur.

Maddeci epistemolojinin temel sorusu,[26] somut ve soyut bütünlüklerin ilişkisi ve birinin diğerine dönüşme olasılı-

25 Burada tüm nesnel ideolojik gizemlileştirmelerin ortaya çıkışının izi sürülebilir. Bu sorunsalın Hegel'deki değerli bir analizi E. Lask'ın *Fichte's Idealismus und Geschicte* çalışmasında sunulmuştur (Lask, *Gesammalte Schriften*, Cilt1, Tübingen, 1923, s.67 vd., 280, 338).

26 Şu an için toplumsal-insani gerçekliğin kendisinin nasıl değişim geçirdiği ve somut bir bütünlükten *sahte* bir bütünlüğe ve tersine nasıl dönüştüğü sorusunu bir kenara bırakacağız.

ğıyla ilgilidir: Gerçekliği düşünsel olarak yeniden üretmenin düşünce süreci, nasıl *somut* bütünlük düzeyinde kalabilir ve *soyut* bir bütünlüğe batmayabilir? Gerçeklik olgusallıktan radikal bir biçimde koparıldığı zaman olgulardaki *yeni* eğilimleri ve çelişkileri tanımak zorlaşır: çünkü herhangi bir şeyi araştırmadan önce, sahte bütünlük her olguyu, bir kez ve kati olarak tesis edilen ve varlığı kabul edilen evrimci bir eğilim tarafından önceden belirlenmiş sayar. *Daha yüksek* bir gerçeklik düzeyine dönük iddiasına rağmen, bu eğilimin kendisi bir soyutlamaya, yani ampirik olguların gerçekliğinden daha düşük düzeyde bir gerçekliğe doğru yozlaşacaktır, eğer ki olguların kendilerinin tarihsel bir eğilimi olarak değil de, olguların ötesinde, dışında ve onlardan bağımsız olarak varolan bir eğilim olarak tasavvur edilirse.

Sahte bütünleştirme ve sentezleme, gerçekliğin zenginliğini, yani çelişkili karakterini ve çoklu anlamlarını bir yana bırakıp sadece soyut bir ilkeye uygun düşen olgularla uğraşan, soyut ilke yönteminde boy gösterir. Bu soyut ilkenin yükseltilebileceği bütünlük, gerçekliğin zenginliğine anlaşılamaz, irrasyonel bir "kalıntı" olarak bakan *boş* bir bütünlüğe denk düşer. "Soyut ilke" yöntemi gerçekliğin *bütün* resmine (tarihsel bir olayın, bir sanat yapıtının) ve *detaylarına* karşı da eşit *düzeyde* duyarsızdır. Ayrıntıların farkındadır, onları kayda alır ama önemlerini kavramaktan aciz olduğu için onları anlayamaz. Olguların (detayların) nesnel anlamını ortaya çıkarmak yerine karartır. Araştırılan görüngünün bütünlüğünü, onu iki özerk parçaya ayrıştırarak ortadan kaldırır: İlkeye uyan ve onun tarafından yorumlanabilen parça ile ilkeyle çelişen ve dolayısıyla görüngünün aydınlanmamış ve berraklaşmamış "kalıntısı" olarak karanlıkta kalan parça (rasyonel bir açıklaması veya anlayışı olmaksızın).

Somut bütünlüğün bakış açısının, bütünlüğü parçalarının üstünde kabul eden ve mitleştiren bütünselci, organikçi veya neo-romantik tümlük kavramlarıyla alakası yoktur.[27] Diyalektik, bütünlüğü, parçalarını belirleyen hazır veya şekillendirilmiş bir bütün olarak kavrayamaz çünkü bütünlüğün *ortaya çıkışı ve gelişimi* onun kendi belirlenimlerinin bileşenleridir. Metodolojik açıdan bu, bütünlüğün nasıl *meydana geldiğinin, gelişiminin* ve hareketinin *içsel kaynaklarının* bir incelemesini gerektirir. Bütünlük, sonradan bir içerikle parçalarının özellikleri ve ilişkileriyle doldurulan hazır bir bütün değildir; daha ziyade bütünlük, *bütününü ve onun yanı sıra içeriğini oluşturma sürecinde* kendini *somutlaştırır.* Bütünlüğün kalıtsal-dinamik karakteri Marx'ın *Grundrisse*'sinin dikkate değer parçalarında vurgulanmıştır: "Tamamlanmış burjuva sisteminde her iktisadi ilişki bir diğerini burjuva iktisadındaki biçimiyle varsayar ve buna dayalı her şey de dolayısıyla bir varsayımdır, her organik sistemde bu böyledir. Bu organik sistemin kendisinin, bir bütünlük olarak, kendi varsayımları vardır ve bütünlüğüne doğru gelişimi tam da toplumun tüm öğelerini kendine tabi kılmasında veya halen yoksun olduğu organları bu öğelerden yaratmasında yatar. *Tarihsel olarak böylece bir bütünlük haline gelir.* Bu bütünlük haline gelme süreci, onun sürecinin gelişiminin bir uğrağını oluşturur".[28]

Bütünlüğün kalıtsal-dinamik kavrayışı, yeni bir niteliğin ortaya çıkışını rasyonel olarak kavramak için bir ön koşul-

27 Schelling'in, doğanın ürünün ve üretkenliğin bir bütünlüğü olduğuna dair büyük erken dönem düşünceleri halen yeterince takdir edilmemiştir. Ancak bu aşamada bile, Schelling'in düşüncesi, bütünün varlığını kabul etme yönünde güçlü bir eğilim gösterir, bu 1799 tarihli şu alıntıdan da bellidir: "Organik bir bütünün tüm parçaları birbirini taşısa ve desteklese de, bütün, parçalarından önce varolmuş olmak zorundadır. Bütüne parçalarından varılamaz, oysa parçalar bütünden çıkmak zorundadır." Schelling, *Werke,* Münih, 1927, Cilt.2, s.279.

28 Marx, *Grundrisse,* s.278 (vurgu Kosík'e ait) [Penguin Books baskısı, 1973].

dur. İlkin, sermayenin ortaya çıkışı için tarihsel koşullar olan ön koşullar, sermayenin belirişinden ve kuruluşundan sonra onun kendini gerçekleştirmesinin ve yeniden üretmesinin sonuçları gibi gözükürler. Artık *tarihsel ortaya çıkışının* koşulları olmaktan çok, *tarihsel varoluşunun* sonuçları ve koşullarıdırlar. Kapitalizmin belirişini tarihsel olarak önceleyen, ondan bağımsız olarak varolmuş ve kapitalizme kıyasla "eskiden kalma" bir varoluş sürdürmüş tekil öğeler (para, değer, mübadele, emek gücü gibi), kapitalizmin belirmesinden sonra yeniden üretme sürecinin içine dâhil edilirler ve *onun* organik uğrakları olarak var olurlar. Böylece kapitalizm devrinde sermaye, öğelerinin içsel içeriğini ve nesnel duyumunu -ki bu içerik ve duyum kapitalizm öncesi dönemde farklı olmuştur- *belirleyen* bir anlamlar yapısına dönüşür. *Dolayısıyla, bir bütünlüğün bir anlamlar yapısı olarak oluşması aynı zamanda tüm öğelerinin ve parçalarının nesnel içeriğini ve anlamını da oluşturan bir süreçtir.* Bu ara bağlantı, (bağımsız, biricik tarihsel bir ön koşul olan) ortaya çıkış koşullarının ve (tarihsel olarak üretilen ve yeniden üretilen varoluş biçimleri olan) tarihsel varoluş koşullarının derin farklılığıyla birlikte, mantıksal olanın ve tarihsel olanın diyalektiğini içerir: Mantıksal araştırma tarihsel araştırmanın nerede başladığına işaret eder, o da sırasında mantıksal olanı tamamlar ve varsayar.

Bütünlüğün mü yoksa *çelişkilerin* mi öncelikli olduğu sorusunda ısrar etmek veya çağdaş Marksistleri hangisini tercih ettiklerine göre sahiden iki kampa bölmek,[29] maddeci diyalektik anlayışından mutlak bir yoksunluğu gösterir. Soru, bütünlüğün çelişkilere göre öncelliğini veya bunun tersini kabul edip etmemek değildir, çünkü tam da böyle bir ayrım

29 Bu kanı 1960 Eylül'ünde Fransa, Ryamont'da toplanan diyalektik konulu uluslararası felsefe kolokyumunda ortaya atılmıştı. "Dialectique du concret" makalem bu görüşle polemiğe girmektedir.

hem bütünlüğü hem de çelişkileri diyalektik karakterlerinden sıyırır: *Çelişkiler olmadan bütünlük boş ve durağandır; bütünlüğün dışında çelişkiler formel ve keyfidir.* Çelişkiler ile bütünlüğün, bütünlüğün içindeki çelişkiler ile çelişkilerin bütünlüğünün, çelişkilerin oluşturduğu bir bütünlüğün somutluğu ile bütünlüğün içindeki çelişkilerin meşru karakterinin diyalektik ilişkisi, bunların hepsi, bütünlüğün maddeci ve yapısal tasavvurlarını farklılaştıran ayrımlardan biridir. Bundan öte: Toplumsal görüngüleri anlamanın kavramsal bir aracı olarak bütünlük; temel yapı ve üstyapının, onların karşılıklı ilişkisinin, karşılıklı hareketinin ve gelişiminin, temel yapının belirleyici rol oynadığı bir bütünlüğü olduğu vurgulanmadıkça soyuttur. Ve son olarak, insanın *gerçek tarihsel özne* (yani praksisin öznesi) olduğu ve toplumsal üretim ve yeniden üretim sürecinde hem temel yapıyı hem de üst yapıyı kurduğu, toplumsal gerçekliği toplumsal ilişkilerin, kurumların ve fikirlerin bir bütünlüğü olarak kurduğu ve bu nesnel toplumsal gerçekliği kurma sürecinde aynı zamanda kendisini de insani duyulara ve olanaklılıklara sahip tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak kurup böylelikle "insanı insanlaştırmanın" sonsuz sürecini gerçekleştirdiği gösterilmediği zaman, temel yapı ile üst yapının bütünlüğü bile soyuttur.

Gerçekliğin *bilişinin* diyalektik-maddeci bakış açısı olarak somut bütünlük (ontolojik gerçeklik sorunuyla kıyaslandığındaki türevsel niteliğini pek çok kez vurguladık), şöyle uğrakları olan, karmaşık bir sürece işaret eder: Sözde-somutun, yani görüngünün fetişist ve hayalî nesnelliğinin yıkımı ve gerçek nesnelliğinin bilişi; daha öte, görüngünün, tuhaf bir biçimde biricik olanın ve genel olarak insani olanın diyalektiğini gözler önüne seren tarihsel karakterinin bilişi; ve nihayet, görüngünün nesnel içeriğinin ve anlamının, toplumsal bütün içindeki nesnel işlevinin ve tarihsel yerinin bilişi. Biliş

sözde-somutu yok etmediğinde, görüngünün hayalî nesnelliği altındaki gerçek tarihsel nesnelliğini ifşa etmediğinde ve sonuç olarak sözde-somutu somutla karıştırdığında, fetişist sezmenin tutsağı olur ve kötü somutlukla sonuçlanır.[30] Bu durumda toplumsal gerçeklik, biri diğerini etkileyen özerk yapıların bir toplamı veya bir bütünlüğü olarak tasavvur edilir. Özne kayıplara karışır; daha doğrusu, gerçek öznenin, yani nesnel-pratik bir özne olarak insanın yerini yapıların özerk hareketiyle mitleştirilmiş, şeyleşmiş ve fetişleşmiş bir özne alır. Maddeci olarak tasavvur edilen bütünlük, insanın toplumsal üretimiyle oluşurken, yapısalcılığa göre bütünlük, özerk yapı dizilerinin etkileşimiyle ortaya çıkar. "Kötü bütünlükte" toplumsal gerçeklik, sadece nesne biçimiyle, hazır sonuçlar ve olgular biçiminde sezilir, ama öznel biçimde, nesnel insani praksis olarak değil. İnsani etkinliğin meyvesi, etkinliğin kendisinden ayrılmıştır. Üreticinin, yaratıcının, insanın, kendi eserlerinin *üstünde* durduğu, üründen üreticiye ve üreticiden ürüne ikili hareket,[31] göreceli "kötü bütünlükte" özerk yapıların, yani nesnel-düşünsel insani praksisin nesnelleşmesi aracılığıyla yalıtık halde ele alınan sonuçların ve eserlerin basit veya karmaşık bir hareketiyle yer değiştirmiştir. Sonuç olarak, yapısalcı kavramlarda "toplum" sanata sadece dışarıdan, toplumsal belirlenimcilik olarak girer. Sanata öznel olarak, sanatın yaratıcısı olan toplumsal insan olarak içkin değildir. Bütünlüğün yapısalcı tasavvurunun, idealizmin yanı sıra ikinci temel özelliği sosyolojizmdir.[32]

30 "Kötü bütünlük" terimi, formalizme karşı muhteşem polemiğinde maddeciliğin somut bütünlüğü ve yapısalcılığın sahte kötü bütünlüğü arasında ayrım yapan Kurt Konrad tarafından türetilmiştir. Bkz. Kurt Konrad, *Svar obsahu a formy* [İçerik ve Biçimin Anlaşmazlığı], Prag, 1934.

31 Akt. Leibniz: "C'est par considération des ouvrages qu'on peut découvrir l'ouvrier".

32 Bu konu "Tarihselcilik ve Tarihsicilik" bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Sahte bütünlük üç temel biçimde tezahür eder:

1 Düşünceden, tekil anların belirleniminden ve analizden yoksun *boş* bütünlük olarak. Boş bütünlük düşünceyi, yani gerçekliği tekil anlar olarak elde etmeyi ve analitik aklın etkinliğini dışlar.[33]

2 Bütünü parçalarına karşıt olarak şekillendiren ve varlığı kabul edilen "eğilimlere" "daha yüksek bir gerçeklik" atfeden soyut bütünlük olarak. Böyle tasavvur edilen bütünlükte, ortaya çıkış ve gelişim yoktur, bütünü oluşturma süreci yoktur, yapılandırma ve yapıbozum yoktur. Bütünlük *kapalı* bir bütündür.

3 Gerçek öznenin yerine mitleştirilmiş bir öznenin geçtiği *kötü* bütünlük olarak.

Maddeci felsefenin yanlış bilinç, şeyleşme, özne-nesne ilişkisi vs. gibi önemli kavramları yalıtıldıkları, maddeci tarih kuramından koparıldıkları ve bir aradayken onlara gerçek anlamlarını kazandıran bir bütün ve "açık bir sistem" oluşturdukları diğer kavramlardan ayrıldıkları zaman, diyalektik niteliklerini kaybederler. Bütünlük kategorisi de yalnızca "yatay olarak", parçanın ve bütünün ilişkisi olarak tasavvur edildiğinde ve diğer organik özellikleri göz ardı edildiğinde diyalektik niteliğini kaybeder: mesela "*kalıtsal-dinamik*" boyutu, (bütünün oluşumu ve çelişkilerin birliği) ve "*dikey*" boyutu (görüngünün ve özün diyalektiği). Görüngünün ve özün diyalektiği Marx'ın basit kapitalist meta mübadelesi analizinde uygulanmıştır. Kapitalist bir toplumda gündelik yaşamın, insanların basit alıcı ve satıcı rollerini oynadığı en temel ve sıradan

33 Tüm kedileri siyah gören iktisadi bütünlük kavramının bir eleştirisi, Hegel'in *Phenomenology of the Mind* [Tinin Fenomenolojisi] eserinin "Giriş" kısmında Schelling'le girdiği tartışmada verilmiştir. Romantikler bütünlüğe takıntılıdırlar, ancak onlarınkisi boş bir bütünlüktür çünkü ilişkilerin doluluğu ve belirliliğinden yoksundurlar. Romantik, anlık olanı mutlaklaştırabildiği için kendini tikelden genele yapılan yolculuktan sakınabilir ve her şeye –Tanrı'ya, Mutlak'a, yaşama– bir silah atımıyla varabilir. Bu romantiklerin roman yazma çabalarının faydasızlığının esas sebebidir. Romantiklerin ve romantik sanatın amaçsız bütünlüğünün ilişkisi B. Von Ark'ın *Novelistisches Dasein* çalışmasında ele alınmıştır (Zürih, 1953, s.90, 96.).

görüngüsü –basit meta mübadelesi– daha fazla araştırıldığında, kapitalist toplumun özsel derin süreçleri –ücretli emeğin varlığı ve sömürüsü– tarafından belirlenen ve dolayımlanan yüzeysel bir görünüm olarak kendini gösterir. Basit mübadelenin özgürlük ve eşitliği, *kapitalist üretim sisteminde eşitsizlik ve özgürlük yoksunluğu olarak gelişir ve gerçekleşir.* "Üç şilinlik meta satın alan bir işçi, satıcının gözünde, aynı şeyi yapan bir kralla aynı işlevi görmektedir, aynı 3 şilin biçimindedir. Kralla arasındaki tüm farklılık yok edilmiştir."[34]

Görüngü ve özün içsel ilişkisi ve bu ilişkinin çelişkilerinin gelişimi, gerçekliği *somut olarak*, yani somut bütünlük olarak kavrayan boyutlardır. Buna karşıt olarak, gerçekliğin görüngüsel veçhelerini gerçek varlık olarak kabul etmek, soyut bir bakış üretir ve özürcülüğe [apolojetizm] yol açar.

34 Marx, *Grundrisse*, s. 246, ayrıca krş. s. 251.

2. Bölüm

İktisat ve Felsefe

İnsan, doğrudan öze yönelen ve özsel olmayan her şeyi safra gibi geride bırakan bir araştırmanın ne kadar uygun olduğunu merak ediyor. Böyle bir araştırma, olmadığı bir şeymiş gibi davranır. Bilimsel olma iddiasındadır; ama en özsel şeyi -özsel olan ve çepersel olan arasındaki farkı- şüphe götürmez ve araştırma gerektirmez olarak kabul eder. Gerçekliği aynı anda hem özsel ve çepersel şeklinde ikiye bölen, hem de bu bölünmeyi temellendiren karmaşık bir ilerleme ve gerileme süreci aracılığıyla özsel olana ulaşmaya çabalamaz. Bunun yerine, görüngüsel görünümleri hiç araştırmadan onların üzerinden atlar ve bunu yaparken hem özü hem de ona ulaşmanın yolunu arar. "Özsel" düşüncenin doğrudanlığı, özsel olanı es geçer. Özsel olanı kovalaması, özü olmayan bir şeyin, salt bir soyutlamanın veya ıvır zıvırın peşine düşmesiyle sona erer.

Bir birey hiç ekonomi politik kitabı okumadan ve ekonomik görüngülerin bilimsel olarak formüle edilmiş yasalarını öğrenmeden önce de *zaten* ekonomik bir gerçeklik içinde yaşar ve onu kendince anlar. O zaman belki de araştırmamız eğitimsiz bireyi sorgulamakla mı başlamalıdır? Peki, onun cevapları ne vaat edebilir? "İktisat nedir?" sorusunu, kendi fikrini ifade eden veya başkalarının cevaplarını geri aktaran sözcüklerle cevaplayabilir. Cevapları, başka yerlerde okunmuş veya duyulmuş olanların sadece yankıları olacaktır. Aynı şekilde, iktisada dair fikri hiç de özgün olmayacaktır, çünkü içeriği gerçekliğe denk

gelmeyecektir. Ekonomik gerçekliğe en yakın yaşayan ve onu hayatı boyunca deneyimleyen kişinin mutlaka iktisada, yani içinde yaşadığı şeye dair doğru bir fikre sahip olması gerekmez. Daha öte akıl yürütmemizin sahiciliği için önemli olan insanların iktisada dair soruyu nasıl cevapladıkları değil, daha çok iktisadın onlar için, herhangi bir sorgulama veya kafa yormadan önce ne *olduğudur*. İnsanın her zaman gerçeklikle ilgili açıklamasını önceleyen belli bir anlama durumu vardır. Kendisi bilincin temel bir tabakası olan bu kuram-öncesi anlayış, insanın bir ön anlamadan, gerçekliğin kavramsal bir bilişine yükselmesini sağlayan yetişmenin ve kültürün *olanağının* dayanağıdır. Gerçekliğin görüngüsel görünümünün çepersel ve felsefi bilişinin, insanın göz ardı edebileceği bir mesele olduğu düşüncesi önemli bir hataya yol açar: Görüngüsel görünümü görmezden gelmek gerçekliğin bilişine kapıyı kapatmak anlamına gelir.

İktisadın insan için nasıl varolduğunu araştırmak, aynı zamanda bu gerçekliğin verililiğinin en temel varoluş tarzını aramaktır. İktisat bilimsel kaygılar, açıklamalar ve yorumların konusu haline gelmeden evvel de zaten insan için belirli bir tezahür şeklinde varolur.

GÜNDELİK HAYATIN METAFİZİĞİ

*Kaygı [Care]**

İnsan için iktisadın varolduğu en ilksel ve asli tarz, kaygıdır. İnsan kaygılanmaz; kaygı, insan için kaygılanır. Kişi kaygılı veya kaygısız değildir; kaygı, hem kaygılıda hem kay-

* Bu bölüm boyunca Kosík, Heidegger'in dasein'in dünyaya katılımının "ontolojik" ve "ontik" veçheleri olarak *Sorge* ve *Besorgen* arasında yaptığı ayrıma paralel olarak iki Çekçe terim kullanıyor. *Sorge* ve *Besorgen* Varlık ve Zaman'ın İngilizce çevirisinde "care" ve concern" olarak kullanılır. Ancak besorgen kavramını "concern" olarak çevirmek terimin Almancası ve Çekçesinin içerdiği "ekonomik" anlamı belirsizleştirdiğinden, bu terim burada "procuring" olarak çevrilecektir –*İng. çev.* [Türkçeye çevirenin notu: "procuring" terimi "elde etme" olarak çevrilmiştir.]

gısızda *mevcuttur.* İnsan kendini kaygıdan kurtarabilir, ancak kaygıyı bir yana bırakamaz. Herder, "insan hayatta kaygıya aittir" der. O zaman kaygı nedir? İlk olarak, kaygı, psikolojik bir durum, pozitif ya da negatif bir ruh hali değildir. Kaygı, nesnel özne olarak insanın gerçekliğinin öznel şekilde yer değiştirmesidir. İnsan varoluşu yüzünden her zaman zaten durumlar ve ilişkilerle sarılıdır –bu varoluş kendini mutlak edilgenlik ve çekimserlik olarak açığa vursa da, aslında etkin bir varoluştur. Kaygı, bireyin pratik-faydacı dünya haliyle yüzleştiği bir ilişkiler ağına dolanmasıdır. Dolayısıyla, nesnel ilişkiler kendilerini bireye –sezgilemesinden ziyade "praksisinde"– bir elde etme, araçlar, amaçlar, projeler, engeller ve başarılar dünyası olarak ifşa eder. Kaygı, toplumsal bireyin yalıtık haldeki saf etkinliğidir. Gerçeklik kendini bu müdahil özneye, onun tabi olduğu bir nesnel yasalar kümesi olarak öncelikle ve anında göstermez; tersine, etkinlik ve müdahale olarak, sadece bireyin etkin katılımının harekete geçirdiği ve anlam verdiği bir dünya olarak görünür. Bu dünya, bireyin katılımıyla *oluşur.* Bir fikirler kümesi olmak şöyle dursun, her şeyden önce en çeşitli değişkenleriyle belli bir tür praksistir.

Kaygı, mücadele eden bireyin boş zamanında sıyrıldığı gündelik bilinci değildir. Kaygı, bireyin kişisel, bireysel, öznel katılımının konumundan doğan bir toplumsal ilişkiler yumağına pratik katılımıdır. Bu ilişkiler nesnelleşmemiştir: Bilimin veya nesnel araştırmanın konusu değillerdir, daha ziyade bireysel katılımın alanıdır. Dolayısıyla özne onları süreçlerin ve görüngülerin nesnel yasaları olarak sezemez; onları öznelliğinin bakış açısından özneyle ilişkili, özne için anlamlı ve özne tarafından yaratılan bir dünya olarak görür. Kaygı, bireyin müdahil öznenin bakış açısından görülen toplumsal ilişkilere dolanması olduğundan, aynı zamanda o özne tarafından görülen öznel-ötesi bir dünyaya denk dü-

şer. Kaygı, öznedeki dünyadır. Birey yalnızca kendisini veya dünyayı nasıl görüyorsa öyle değildir: aynı zamanda farkında olmaksızın nesnel bir birey-ötesi rol oynadığı durumların bir parçasıdır. Öznelliği içinde kaygı olarak insan, kendisinin dışındadır, başka bir şeyi hedefler, öznelliğini aşar. Ancak insan sadece kendisinin dışında olmasıyla ve öznelliği aracılığıyla kendisini aşmasıyla öznellik değildir. İnsanın aşkınlığı, kendi etkinliği aracılığıyla öznel-ötesi ve birey-ötesi olduğu anlamına gelir. Hayat boyu kaygısı [*cura*] hem maddi olana yönelen dünyevi öğeyi, hem de yukarıya, ilahi olana yönelen öğeyi içerir;[1] "kaygı" muğlaktır ve şu soruyu doğurur: bu muğlaklık niye? Bu dünyanın çilesinin Tanrı'ya giden tek kesin yol olduğu, Hristiyan teolojik düşüncesinin bir ürünü veya eseri midir? Teoloji gizemlileşmiş bir antropoloji midir veya antropoloji sekülerleşmiş bir teoloji midir? Teoloji, sadece teolojik konular gerçekte gizemlileşmiş antropolojik sorular olduğu için sekülerleştirilebilir. İnsanın dünyevi ve ilahi öğeleri kapsaması, öznel olarak gizemlileşmiş biçiminde "kaygının" ikiliği olarak görünen insani praksisin ikili doğasının bir sonucudur.

Özne, bir nesnel ilişkiler sistemi tarafından belirlenir, ama kendi etkinliği bir ilişkiler ağı oluşturan ilgili birey gibi hareket eder. Kaygı:

1 Toplumsal bireyin, katılımı ve faydacı praksisi temelinde bir toplumsal ilişkiler sistemine dolanması;
2 Bu bireyin, temel biçiminde kaygı duyma ve elde etme olarak görünen etkinliği;
3 (elde etme ve kaygı) etkinliğinin, anonimlik ve farklılaştırmanın yokluğu olarak görünen öznesidir.

1 "Latince *cura* sözcüğü muğlaktır... İnsanın ömür boyunca *cura*'sı maddi olana yönelen dünyevi, banal bir öğe içerir, ancak aynı zamanda Tanrı'ya erişmeye yönelen bir öğe de içerir." K. Burdach, "Faust und die Sorge", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1923, s.49.

Elde etme, soyut emeğin görüngüsel veçhesidir. Emek tüm alanlarında –maddi, idari ve düşünsel– salt elde etme ve kullanma [*manipulation*] olarak görünecek kadar bölünmüş ve gayrişahsileşmiştir. Emek kategorisinin klasik Alman felsefesinde işgal ettiği yerin, yirminci yüzyılda salt elde etme tarafından devralındığını gözlemlemek ve bu başkalaşıma, Hegel'in nesnel idealizminden Heidegger'in öznel idealizmine doğru kaymanın temsil ettiği bir gerileme süreci olarak bakmak, tarihsel sürecin belli bir *görüngüsel* veçhesinin altını çizmektir. Emeğin yerine "elde etmenin" geçirilmesi tek bir filozofun veya bir felsefenin niteliklerini yansıtmaz; daha ziyade nesnel gerçekliğin kendisindeki değişimleri belli bir yolla ifade eder. "Emekten" "elde etmeye" doğru kayma, insan ilişkilerinin yoğunlaşan fetişleşme sürecini gizemlileşmiş bir tarzda yansıtır –bu fetişleşme aracılığıyla insan dünyası, kendini gündelik bilince (felsefi bir ideolojide ortaya konduğu gibi) aygıtlar, gereçler ve ilişkilerden oluşan *hazır* bir dünya, bireyin toplumsal hareketi, girişimi, işe koşulması, her yerde hazır ve nazır olması, alınteri için bir sahne, tek kelimeyle "elde etme" olarak sunar. Birey, *aygıtlar ve gereçlerden oluşan hazır bir sistem* içinde dolanır, onların onu elde etmesi gibi o da onları elde eder ve bu dünyanın insan ürünü olduğuna dair herhangi bir farkındalığı çok önce "yitirmiştir". Elde etme *tüm* yaşamının içine işler. İş, bin tane bağımsız işleme bölünmüştür, üretim işi veya beyaz yakalı işi olsun, her birinin kendi uygulayıcısı ve yürütücüsü vardır. Kullanan kişi işle değil, işin soyut olarak dağılmış, işe bütün olarak genel bir bakış sağlamayan bir kesitiyle yüz yüze gelir. Kullanan kişi bütünü *hazır* bir şey olarak algılar; bütünün ortaya çıkışının sadece ayrıntıları mevcuttur ve bunlar da kendi içlerinde ve başlı başına irrasyoneldir.

Elde etme, *görüngüsel olarak yabancılaşmış biçimiyle* praksistir –bu biçim insani dünyanın (insanların ve insan kültürü-

nün, doğayı insanlaştıran bir kültürün dünyası) *ortaya çıkışına* işaret etmez, daha ziyade insanın *hazır* "şeylerin" yani gereçlerin oluşturduğu bir sistemde çalıştırıldığı gündelik kullanımın praksisini ifade eder. Bu gereçler sisteminde, insan kendisi bir kullanma nesnesi haline gelir. Elde etme praksisi, insanları kullanan kişiler ve kullanılan nesnelere dönüştürür.

Elde etme, kullanmadır (şeylerin ve insanların kullanılmasıdır). Elde etme, hareketleri gündelik olarak tekrar eder, bunlar uzun zaman önce alışkanlık haline gelmişlerdir ve mekanik olarak icra edilirler. Praksisin "elde etme" teriminde ifade edilen şeyleşmiş karakteri kullanmanın, bir iş yaratma meselesi değil, elde etmenin tükettiği, iş hakkında "düşünmeyen" bir insan yaratma meselesi olduğuna işaret eder. Elde etme, insanın hazır ve verili bir dünyadaki pratik davranışıdır; dünyadaki gereçlerle ilgilenmeye ve onları kullanmaya denk düşer ama hiçbir şekilde insani bir dünya *oluşturma sürecine* denk düşmez. Kaygı duyma ve elde etme dünyasının bir tasvirini sunmuş olan felsefe, sıradışı bir övgüyle karşılanmıştır; çünkü özellikle bu dünya, yirminci yüzyılın gerçekliğinin evrensel yüzeyidir. Bu dünya insana *kendi kurmuş olacağı* gerçeklik olarak değil, kullanmanın katılım ve etkinlik gibi gözüktüğü hazır ve nüfuz edilemez bir dünya gibi görünür. Bir birey telefonu, otomobili veya elektrik düğmesini sıradan ve sorgulanmaz bir şey gibi kullanır. Karşılıklı olarak kenetlenen ve bağlanan bir sistem oluşturan işlevli gereçlerin dünyasında yaşadığını keşfetmesi için bir arıza gerekir. Bir arıza, "gereçlerin" tekil değil çoğul olarak varolduğuna delalet eder: Telefonun alıcısı ahizesi olmadan işe yaramaz; ahize teller olmadan, teller elektrik akımı olmadan, akım elektrik santrali olmadan, santral kömür (hammadde) ve makineler olmadan işe yaramaz. Bir çekiç veya orak, gereç (aygıt) değildir. Bir çekici kırmak tek bir kişinin başarabileceği kolay bir iştir. Çekiç bir gereç değil,

bir alettir: kendi işlevliliklerini koşullandıran bütün bir gereçler sistemine değil, en küçük üreticiler çemberine işaret eder. Rendenin, çekicin ve testerenin ataerkil dünyasında, yirminci yüzyılın modern endüstriyel dünyasının yarattığı gereç ve aygıtların sorunlarını kavramak imkansızdır.[2]

Görüngüsel biçimiyle soyut insan emeği olarak elde etme, her şeyin faydacı bir araca dönüştürüldüğü eşit derecede soyut bir fayda dünyası yaratır. Bu dünyada şeylerin bağımsız anlamı ve nesnel varlığı yoktur; kullanılabildikleri sürece anlam kazanırlar. Pratik kullanımda (yani elde etmede) şeyler ve insanlar gereçtir, kullanım nesnesidir ve sadece genel bir kullanma sistemi içinde anlam kazanırlar. Dünya ilgili bireye kendini, tüm anlamların diğerlerinin hepsine işaret ettiği ve bir bütün olarak sistemin de, şeylerin bu anlamları ona göre üstlendiği özneye geri işaret ettiği bir anlamlar sistemi olarak ifşa eder. Bu ilk olarak tikelliğin aşıldığı ve yerini mutlak evrenselliğe bıraktığı modern uygarlığın karmaşıklığını yansıtır. İkincisi, anlamlar dünyasının (mutlaklaştırıldığı ve nesnel nesnellikten ayrıldığı zaman idealizme yol açan) görüngüsel biçiminin arkasında insanın nesnel praksisinin ve onun eserlerinin dünyasının hatları şekillenir. Bu anlamlar dünyasında, nesnel maddi praksis, sadece şeylerin anlamını şeylerin duyumu halinde oluşturmaz, aynı zamanda insanın, şeylerin nesnel anlamına erişimine aracılık eden insani duyularını da oluşturur. Nesnel-pratik ve duyusal-pratik dünya kaygının bakış açısında çözülmeye uğramış ve insan öznelliği tarafından hatları çizilen bir anlamlar dünyasına dönüşmüştür. Bu dünya, kullan-

2 *Varlık ve Zaman*'da geri kalmış Almanya'nın ataerkil dünyasını gören eleştiri, Heidegger'in örneklerinin gizemlileştirmesine kapılmıştır. Oysa Heidegger – romantik kılık değiştirme ve gizleme ruhuna gayet uygun olarak– demirci ve demir işleme ile örneklediği yirminci yüzyılın modern kapitalist dünyasının sorunlarını tarif etmektedir. Bu bölüm Heidegger'in felsefesinin bir analizi değil, "ekonomik etken" ve homo oeconomicus'un yaptığı gibi, praksisin şeyleşmiş anını temsil eden "kaygının" analizidir.

manın, elde etmenin ve faydacı hesaplamanın, ilgili bireyin ortaya çıkışı belirsizleştirilmiş hazır ve sabit bir gerçeklikteki hareketini temsil ettiği *durağan* bir dünyadır. Bireyin toplumsal gerçeklikle bağı kaygı aracılığıyla ifade edilir ve gerçekleştirilir; ama bu gerçeklik kendini ilgili bilince kullanma ve elde etmenin şeyleşmiş dünyası olarak açık eder. İnsani praksisin evrensel şeyleşmiş imgesi olarak elde etme, nesnel-pratik bir insani dünya *üretme ve oluşturma süreci* değildir, daha ziyade hazır gereçlerin ve uygarlığın kaynakları ve gereksinimlerinin bütününün kullanımıdır. İnsani praksisin dünyası, ortaya çıkışı, üretimi ve yeniden üretimi ile nesnel-insani gerçeklik iken, elde etme dünyası hazır gereçler ve onların kullanımının dünyasıdır. Hem işçi hem de kapitalist yirminci yüzyılın bu elde etme dünyasında yaşadığından, *bu* dünyanın felsefesi insani praksisin felsefesinden daha evrensel gibi görünebilir. Bu hayalî evrensellik, bu felsefenin *gizemlileşmiş* bir praksisin, insani, dönüştürücü bir etkinlik olarak değil, şeylerin ve insanların kullanımı olarak praksisin felsefesi olmasından kaynaklanır. Kaygı olarak insan, yalnızca orada hazır bir gerçeklik olarak duran dünyanın içine "fırlatılmaz"; daha ziyade –kendi de bir insan yaratısı olan– bu dünyanın içinde, işlevliliklerini ve varlıklarının hakikatini bilmese de kullanmayı bildiği bir araçlar bileşkesinde gibi dolaşır. Elde etme sürecinde, kaygı olarak insan telefonu, televizyonu, asansörü, arabayı ve otoyolu, teknolojinin gerçekliğinden ve bu gereçlerin anlamından bihaber şekilde kullanır.

Kaygı olarak insan, toplumsal ilişkilerle kuşatılmıştır ve *aynı zamanda* doğayla belli bir ilişkisi vardır ve belli bir doğa fikri geliştirir. İnsan dünyasını bir *fayda* dünyası olarak kabul etmek önemli bir hakikati gözler önüne serer: Bu dünya doğanın insanlaşmış doğa olarak, yani sanayinin nesnesi ve maddi temeli olarak göründüğü *toplumsal* bir dünyadır. Doğa, elde

etmenin laboratuarı ve hammadde dayanağıdır ve insanın doğayla ilişkisi bir fatihin ilişkisine, bir yaratıcının maddesiyle ilişkisine benzer. Ancak bu, *olası* ilişkilerden yalnızca bir tanesidir ve buna dayalı doğa imgesi ne doğanın hakikatini ne de insanın hakikatini tamamen ifade edebilir. "Doğa bazen bir atölye olmaya ve insanın üretici etkinliğine hammadde sağlamaya indirgenir. Bu aslında, doğanın insana -üreticiye- nasıl göründüğüdür. Ama doğanın tamlığı ve önemi sadece bu role indirgenemez. İnsan ile doğa arasındaki ilişkiyi bir üretici ile hammaddesi arasındaki ilişkiye indirgemek insan yaşamını sonsuz derecede fakirleştirecektir. Böyle bir indirgeme insan yaşamının ve insanın dünyayla ilişkisinin estetik veçhelerinin yerinden edildiğine delalet edecektir -daha da ötesi: Doğanın, ne insan ne de başka biri tarafından yaratılmamış ve ebedi bir şey olmaktan çıkmasına, insanın daha büyük bir bütünün parçası olduğunun farkındalığının kaybı eşlik edecektir: Bu bütünle karşılaştırıldığında insan hem küçüklüğünün hem de büyüklüğünün farkına varır."[3]

Kaygı içinde birey, her zaman zaten gelecektedir ve şimdiki zamanı tasarılarının gerçekleşmesi için bir araca veya bir alete çevirir. Bireyin pratik katılımı olarak kaygı, geleceği belli bir biçimde kayırır ve onu, ışığında şimdiki zamanı kavradığı ve "gerçekleştirdiği" temel zaman boyutuna çevirir. Birey şimdiki zamana ve geçmişe, uğruna yaşadığı pratik tasarılara göre, planlarına, umutlarına, korkularına, beklentilerine ve hedeflerine göre değer biçer. Kaygı, beklenti olduğundan, şimdiki zamanı geçersiz kılar ve *henüz olmamış* geleceğe yapışır. İnsanın zaman boyutu, zaman içinde bir varlık olarak varlığı, kaygıda fetişleşmiş bir gelecek ve fetişleşmiş

3 S. L. Rubinstein, *Printsipi i Put'i Razvit'ia Psikhologii*, Moskova, 1959, s. 204. Bu kısımda yazar, Marx'ın *Felsefe ve Ekonomi El Yazmaları*'ndan belli içgörülerin idealleştirilmesine karşı polemik yapıyor. (Alm. çeviri *Prinzipien und Wege der Entwicklung der Psychologie*, Doğu Berlin, 1963.)

zamansallık olarak açık edilir: Kaygı, şimdiki zamanın ilerisinde olduğu için şimdiki zamanı sahici varoluş, "varlığa yakınlık" saymaz, daha ziyade bir kaçış sayar.[4] Kaygı, insani zamanın sahici karakterini göz önüne sermez. Gelecek, kendi içinde ve başlı başına, romantizmin veya yabancılaşmanın üstesinden gelmez. Hatta belli bir biçimde yabancılaşmadan yabancılaşmış bir kaçış, yani hayalî olarak yabancılaşmanın üstesinden gelme anlamına bile gelir. "Gelecekte yaşamak", "beklenti içinde olmak" bir anlamda yaşamı reddeder: Kaygı olarak birey bugününü değil, geleceğini yaşar ve olanı göz ardı ettiği ve olmayanın beklentisi içinde olduğu için, kendisi kör "metanet" ve kaderci "bekleyiş" arasında sendelerken, hayatı hiçlikte, yani sahici-olmayanda vuku bulur. Montaigne yabancılaşmanın bu biçimini iyi biliyordu.[5]

Gündeliklik ve Tarih

İnsan varoluşunun veya dünyadaki varlığın her tarzının kendi gündelikliği vardır. Ortaçağ'ın gündelikliği farklı sınıflar arasında, mülk sahipleri ile loncalar arasında bölünmüştü. Serfin gündelikliği keşişin, gezgin şövalyenin veya feodal lordun gündelikliğinden farklı olsa da, hepsinin ortak bir paydası, hayatın temposunu, ritmini ve düzenlenişini belirleyen

4 Ortega y Gasset Heidegger'den ziyade kendisine kaygı olarak insanı tasavvur etmede tarihsel öncelik atfedilmesi gerektiğine inanır: "İnsanı, öncelikli ve kesin gerçekliği gelecek kaygısı ... endişesi olan bir varlık olarak tanımlamaya başlıyoruz. İnsan yaşamı işte budur, ilkin ve öncelikle: endişe veya arkadaşım Heidegger'in benden on üç yıl sonra söylediği gibi, *Sorge*." Bkz. *La connaisance de l'homme au XX^e siècle*, Neuchâtel, 1952, s. 134. Oysa sorun ne onun ne de Heidegger'in praksisi insanın sahici zamansallık ifade eden öncelikli belirlenimi olarak tanımasıydı. Kaygı ve kaygının zamansallığı *praksisin türetilmiş* ve *şeyleşmiş* biçimleridir.

5 "Hiçbir zaman kendi evimizde değiliz, her zaman olduğumuz yerin ötesindeyiz. Korku, arzu, umut bizi geleceğe doğru yönlendiriyor ve olacak olanla oyalayarak olanın anlamından uzaklaştırıyor." *Complete Works of Montaigne* [*Denemeler*], Stanford, 1958, s. 8.

tek bir temel vardı –feodal toplum. Sanayi ve kapitalizm sadece yeni üretim aletleri, yeni sınıflar ve politik kurumlar getirmekle kalmadı, aynı zamanda önceki dönemlerden esasen farklı yeni bir gündeliklik şekli getirdi.

Gündeliklik nedir? Gündeliklik, kamusal hayatın zıddı olan özel hayat değildir. Yüceltilmiş resmî bir dünyanın zıddı olan sözüm ona bayağı hayat da değildir: uşak da, kral da gündelikte yaşar. Bütün nesiller, milyonlarca insan kendi hayatlarının gündelikliğinde, sanki bu *doğal* bir atmosfermiş gibi yaşamış ve yaşamaktadır ve durup bu gündelikliğin anlamını düşünmezler. Gündelikliğin anlamını sorgulamanın anlamı nedir? Böyle bir sorgulama gündelikliğin özünü ifşa edecek bir yaklaşım ileri sürebilir mi? Hangi noktada gündeliklik sorunsallaşır ve bu nasıl bir anlamı açığa çıkarır? Gündeliklik her şeyden önce insanların bireysel yaşamlarını her güne göre *düzenlemektir*: yaşamsal işlevlerinin tekrarlanabilirliği, her günün tekrarlanabilirliğinde, her günün zaman çizelgesinde sabitlenir. Gündeliklik, zamanın düzenlenmesidir ve bireysel yaşam tarihlerinin açımlanmasını yöneten ritimdir. Gündelikliğin kendi deneyimi ve bilgeliği, kendi karmaşıklığı, kendi öngörüleri vardır. Kendi tekrarlanabilirliğinin yanı sıra kendi özel durumları, kendi rutininin yanı sıra kendi şenliği vardır. Dolayısıyla gündeliklik sıradışı, şenlikli, özel olana veya Tarihe karşı bir tezat anlamında değildir: Gündelikliği bir rutin olarak Tarihin sıradışılığının üstünde kabul etmenin kendisi belli bir gizemlileştirmenin *sonucudur.*

Gündelik olanda, hayatın etkinliği ve tarzı içgüdüsel, bilinçaltı, bilinçdışı ve üstüne düşünülmeyen bir eyleme ve yaşama *mekanizmasına dönüştürülür*: Şeyler, insanlar, hareketler, görevler, çevre, dünya; özgünlükleri ve sahicilikleri içinde algılanmazlar, test edilmez ve keşfedilmezler, *sadece oradadırlar* ve demirbaş olarak, *bilinen* bir dünyanın bileşenleri olarak kabul

edilirler. Gündeliklik kayıtsızlığın, mekanikliğin ve içgüdüselliğin gecesi, yani aşinalık dünyası olarak görünür. Gündeliklik aynı zamanda bir bireyin yetenekleri ve elindeki kaynaklarla boyutlarını ve olasılıklarını kontrol edebileceği ve hesaplayabileceği bir dünyadır. Gündelik olanda, her şey "el altındadır" ve birey hedeflerini gerçekleştirebilir. İşte bu yüzden gündeliklik bir güven, aşinalık ve rutin eylem dünyasıdır. Ölüm, hastalık, doğum, başarı ve başarısızlık, hepsi gündelik hayatın açıklanabilir olaylarıdır. Gündelik olanda birey ilişkilerini *kendi* deneyimine, *kendi* olanaklarına, *kendi* etkinliğine dayanarak geliştirir ve haliyle gündelik gerçekliği kendi dünyası sayar. Bireyin bel bağladığı ve kontrol edebildiği bu güven, aşinalık, anlık deneyim ve tekrarlanabilirlik dünyasının sınırlarının ötesinde, gündelik olanın tam karşıtı olan başka bir dünya başlar. Bu iki dünyanın çarpışması her ikisinin de hakikatini gözler önüne serer. Gündeliklik sekteye uğradığında sorunsallaşır ve kendini gündeliklik olarak gözler önüne serer. Beklenmedik olaylar veya olumsuz görüngüler tarafından sekteye uğratılmaz: gündeliklik seviyesinde sıradışı ve şenlikli olan gündelikliğe içkindir. Gündeliklik milyonlarca insanın hayatının düzenli ve tekrar edilebilir bir çalışma, eylem ve yaşam ritmine göre düzenlenmesini temsil ettiğine göre, ancak milyonlarca insan bu ritmin dışına atıldığında sekteye uğrar. Savaş, gündelikliği sekteye uğratır. Milyonlarca insanı zorla kendi ortamlarının dışına sürükler, onları işlerinden koparır, tanıdık dünyalarının dışına sürer. Savaş ufukta, gündelik yaşamanın belleğinde ve deneyiminde "yaşasa" da gündelikliğin ötesindedir. Savaş Tarihtir. Savaş (Tarih) ve gündeliklik çarpıştığında, ilki ikincisine galebe çalar: Milyonlar için hayatın alışılmış ritmi sona erer. Gündeliklik ve Tarihin (savaşın), belirli bir gündelikliğin sekteye uğradığı ve başka bir alışılmış, mekanik ve içgüdüsel eyleme ve yaşama ritminin henüz kurulmadığı çarpışması,

hem gündelikliğin hem de Tarihin karakterini ve ikisinin ilişkisini gözler önüne serer.

Halkta yaygın olan inanışa göre insan darağacına bile alışır. Yani, en sıradışı, en az doğal ve en az insani ortamlarda bile insanlar bir hayat *ritmi* geliştirirler. Toplama kamplarının kendi gündelikliği vardı ve idam sırasını bekleyen insanın bile kendi gündelikliği vardır. Gündelik olanda iki tür tekrarlanabilirlik ve ikame işler. Gündelikliğin her günü ona karşılık gelen başka bir günle yer değiştirebilir, gündeliklik bu perşembeyi geçen perşembeden veya geçen yılki perşembeden ayırt edilemez kılar. Bu perşembe diğer perşembelerle birleşir ve ancak özel ve sıradışı bir yanı varsa korunur, yani farklılaşır ve bellekte zuhur eder. Aynı zamanda verili bir gündelikliğin öznesi herhangi bir diğer özneyle yer değiştirebilir: Gündelikliğin özneleri değiş tokuş edilebilir. Bu özneler en iyi birer sayı ve damgayla işaretlenebilir ve tarif edilebilirler.

Gündelik olanın Tarihle çatışması bir kargaşa doğurur. Tarih (savaş) gündelikliği sekteye uğratır, ancak gündeliklik Tarihin hakkından gelir *–çünkü her şeyin* kendi gündelikliği vardır. Bu çatışmada, gündelikliğin Tarihten ayrılmasının, gündelik bilincin başlangıçtaki ve kalıcı konumlanma noktası olan bir ayrımın, pratikte bir gizemlileştirme olduğu *ortaya konur.* Gündeliklik ve Tarih birbirine nüfuz eder. İç içe geçtiklerinde, farzedilen veya görünürdeki nitelikleri değişir: Gündeliklik artık rutin bilincin ondan anladığı şey değildir, Tarih de rutin bilince göründüğü gibi değildir. Naif bilinç gündelikliği doğal bir atmosfer veya aşina bir gerçeklik sayarken, Tarih onun arkasında vuku bulan ve gündelikliğin içinde, bireyin kurbanlık koyun gibi "ölümcül" olarak içine fırlatıldığı bir felaket şeklinde patlak veren aşkın bir gerçeklik olarak görünür. Hayatın gündeliklik ve Tarih arasında *yarılması* bu bilinç için kaderdir. Gündeliklik güven, aşinalık, yakınlık,

"yuva" gibi görünürken, Tarih raydan çıkma, gündelikliğin sekteye uğraması, sıradışı ve tuhaf olan gibi görünür. Bu yarılma aynı anda gerçekliği Tarihin *tarihselliği* ve gündelikliğin *tarih-dışılığı* olarak ikiye ayırır. Tarih değişir, gündeliklik aynı kalır. Gündeliklik, Tarihin kaidesi ve hammaddesidir. Tarihi destekler ve besler ama kendisi Tarihten yoksun ve Tarihin dışındadır. Gündelikliği "aleladelik dinine" dönüştüren, insan hayatının ebedi ve değişmez koşulları biçimini almasını sağlayan şartlar nelerdir? Tarihin bir ürünü ve bir tarihsellik havzası olan gündeliklik nasıl Tarihten koparılmış hale geldi ve Tarihin, yani değişimin ve olayların karşıtı sayıldı? Gündeliklik, gerçekliği *gizlediği* halde onu belli bir şekilde *açığa da vuran görüngüsel* bir dünyadır.[6]

Gündeliklik belli bir biçimde gerçeklik hakkındaki hakikati *açığa vurur*, çünkü gündelik dünyanın dışındaki gerçeklik, aşkın gerçekdışılığa [*non-reality*], yani gücü veya etkililiği olmayan bir oluşuma denk düşecektir: ama bir şekilde bu hakikati gözden de gizler. Gerçeklik gündelik olanda anında ve bütünlüklü olarak değil, dolayımlı olarak ve sadece bazı veçheleriyle bulunur. Gündelikliğin bir analizi gerçekliğin sadece *belli bir yere kadar* kavranmasına ve tarif edilmesine olanak tanır. "Olanaklılıklarının" sınırlarının ötesinde gerçekliği yanlışlar. Bir anlamda kişi gerçeklik aracılığıyla gündelikliği kavrar, tersi değil.[7]

6 Modern maddecilik gündeliklik ile Tarih arasındaki karşıtlığı ilk tasfiye eden ve toplumsal-insani gerçekliğin tutarlı bir tekçi görüşünü kuran ilk akımdı. Sadece maddeci kuram tüm etkinliği tarihsel sayar ve böylece tarih-dışı gündeliklik ve Tarih'in tarihselliğinin ikiliği arasında köprü kurar.

7 "Gündelikliğin gizeminin ... sonunda genel olarak toplumsal gerçekliğin gizemi olduğu ortaya çıkar. Ancak bu kavrama içkin diyalektik, gündelikliğin bu toplumsal gerçekliği hem açığa vurması hem de gizlemesinde kendini görünür kılar." G. Lehman, "Das Subjekt der Alltäglichkeit", *Archiv für angewandte Soziologie*, Berlin, 1932-33, s.37. Yazar hatalı olarak "gündelikliğin ontolojisinin" sosyoloji aracılığıyla kavranabileceğini ve felsefi kategorilerin kolayca sosyolojik kategorilere çevrilebileceğini öne sürüyor.

"Kaygı felsefesinin" yöntemi, aynı anda hem gizemlileştirir hem de gizemden arındırır çünkü gündelikliği tikel bir gerçeklik içinde, sanki gündeliklik bundan ibaretmiş gibi sunar. Gündeliklik ile aleladelik "dini", yani yabancılaşmış gündeliklik arasında ayrım gözetmez. Bu yöntem gündelikliği sahiciolmayan tarihsellik olarak ve sahiciliğe geçişi de gündelikliğin reddi olarak ele alır.

Eğer gündeliklik gerçekliğin *görüngüsel* "tabakasıysa" o zaman *şeyleşmiş* gündelikliğin üstesinden, gündeliklikten sahiciliğe doğru bir sıçrayışla değil, gündelikliğin ve Tarihin fetişizmini pratikte yok ederek, yani şeyleşmiş gerçekliğin hem görüngüsel görünümünü hem de gerçek özünü pratikte yıkarak gelinebilir. Gündelikliği değişkenlik ve tarihsellikten kökten ayırmanın bir taraftan *tarihin gizemlileştirilmesine* ve daha sonra at sırtındaki İmparator ve Tarih gibi görünmesine, diğer taraftan da gündelikliğin boşatılmasına, banalliğe ve "aleladelik dinine" yol açacağını göstermiştik. Gündeliklik tarihten ayrıldığında, absürt ölçüde değişmez olduğu noktaya kadar boşaltılır. Tarih gündeliklikten ayrıldığında, gündelikliğin içinde bir felaket şeklinde patlak veren ama onu yine de değiştiremeyen, yani banalliğini tasfiye edemeyen veya içerikle dolduramayan absürt ölçüde güçsüz bir deve dönüşür. On dokuzuncu yüzyılın plebyan doğalcılığı, tarihsel olayların öneminin nasıl ve neden geliştiklerinde değil, "kitleleri" nasıl etkilediklerinde yattığına inanıyordu. Ama "büyük tarihin" sıradan insanların hayatına salt bir izdüşümü, tarihe idealist bakışı tasfiye etmez. Hatta onu bir anlamda güçlendirir. Resmî kahramanların bakış açısına göre, sadece sözümona yüceltilmiş dünya, gündelik hayatın boşluğunu gölgeleyen büyük eylemlerin ve tarihsel olayların dünyası, tarihteki haklı yerini alır. Bunun aksine, doğalcı kavram bu yüceltilmiş dünyayı yadsır ve günlük olayların dağılımına, sıradan hayatın basit

kayıtları ve belge niteliğindeki enstantanelerine odaklanır. Ne var ki bu yaklaşım gündelik olanı tarihsel boyutundan, idealist yaklaşımın bıraktığı kadar mahrum bırakır. Gündelik olan ebedi ve ilkesel olarak değişmez ve böylece tarihin her devrine uyumlu olarak ele alınır.

Gündeliklik her bireyin davranışını, düşüncelerini, zevkini ve hatta banalliğe karşı itirazını dikte eden gayrişahsi gücün anonimliği ve tiranlığı olarak görünür. Gündelikliğin, bu anonimliğin öznesinde, yani *biri/hiç kimse*de ifade edilen anonimliği, karşılığını "tarih yapanlar" diye tarif edilen tarihsel aktörlerin anonimliğinde bulur. Neticede, tarihsel olaylar hem gündelikliğin hem de Tarihin paylaştığı anonimliğin sonucu olarak, hiç kimsenin, dolayısıyla herkesin işiymiş gibi görünürler.

Bireyin en baştaki öznesinin anonimlik olduğunu, insanın kendini ve dünyayı her şeyden önce kaygı ve elde etmeye dayalı, içine battığı kullanma dünyasına dayalı olarak anladığını söylemek ne demektir? "Man *ist* das, was man betreibt*" demek ne anlama gelir? Bir bireyin ilk başta *onun* adına ve *ben*'in adına, *onun içinde* eyleyen, *onun içinde* düşünen, *onun içerisinde* itiraz eden biri/hiç kimsenin anonimliğine ve meçhullüğüne dalmış olması ne anlama gelir? Tüm varoluşu sırasında, insan yalnızca bir toplumsal ilişkiler ağıyla çoktan sarmalanmış toplumsal bir varlık değildir. Aynı zamanda bu gerçekliğin farkında olmadan veya aslında olması mümkün değilken de toplumsal bir *özne* olarak *eyler, düşünür* ve *hisseder.* Gündelikliğin rutin bilinci ("dini") insan varoluşunu kullanılabilir bir nesne olarak ele alır, buna göre davranır ve buna göre yorumlar. İnsan çevresiyle, elinin altındakiyle, kullandığıyla ve kendine varlıksal olarak en

* Heidegger'den: "Kişi, yaptığı şeydir." *–çev.*

yakın olanla özdeşleştiğinden, kendi varoluşu ve ona yönelik anlayışı uzak ve aşina olmayan bir şeye dönüşür. Aşinalık, bilginin önünde bir engeldir. İnsan, anlık elde etme ve kullanma dünyasını çözebilir ama kendini "çözemez" çünkü kullanılabilir dünyanın içinde kaybolur ve onunla birleşir. Gizemlileştiren ve gizemden arındıran "kaygı felsefesi", bu gerçekliği tarif eder ve doğru sayar ama açıklayamaz. Neden insan ilk olarak "dış" dünyadan *kaybolur* ve kendini ondan yola çıkarak yorumlar? İnsan öncelikle, dünyası neyse odur. Bu türev varoluş, insanın bilincini belirler ve kendi varoluşunu yorumlayacağı yolu bildirir. Bir bireyin öznesi, ilk olarak hem sahte bireysellik anlamında (sahte ben) hem de sahte kolektivite (fetişleşmiş biz) anlamında *türev* bir öznedir. İnsanın toplumsal koşulların bir toplanması olduğunu belirtiren ama bu "koşulların" *öznesinin* kim olduğuna değinmeyi ihmal eden maddeci tez,[8] "yorumun" bu boşluğu ya gerçek ya da gizemli bir özneyle, ya gizemlileşmiş ben ya da gizemlileşmiş biz ile doldurmasına imkan verir. İkisi de gerçek bireyi, bir alet ve bir maskeye dönüştürür.

İnsan varoluşundaki özne-nesne ilişkisi, içsel ve dışsal olanın ilişkisiyle veya yalıtık toplumsal-öncesi veya toplumsal-dışı özne ile toplumsal varlığın ilişkisiyle özdeş değildir. İnsani praksisin nesneleşmesi olan bir nesnellik zaten kurucu olarak öznenin içine sızmıştır. Birey nesnelliğe, kullanma ve elde etme dünyasına tamamen batmış olabilir, öyle ki öznesi onda kaybolur ve nesnelliğin kendisi gerçek, ama gizemlileşmiş özne olarak kendini gösterir. İnsan "dış" dünyada kaybolabilir çünkü onunkisi sadece öznel-nesnel bir tarihsel dünya üreterek varolan bir nesnel öznenin varoluşudur. Modern felsefe, insanın koşulların içine "doğru düzgün" doğmadığı, her

8 Bu öznenin hesaba katılmaması veya unutulması "insanın yabancılaşmasının" bir türünü ifade eder ve yaratır.

zaman bir dünyanın içine "atıldığı"[9] yönündeki büyük hakikati keşfetti. İnsan her zaman bu dünyanın sahiciliğini veya sahici-olmayışını *kendi* kontrol etmek zorundadır: mücadele içinde, "pratik hayatta", kendi yaşam tarihi sürecinde, gerçekliği sahiplenme ve değiştirme, üretme ve yeniden üretme sürecinde.

Bireyin ve insanlığın pratik-tinsel evrimi esnasında, anonimliğin farklılaşmamış ve kadir-i mutlak hükmü eninde sonunda çöker. Varlığın ortaya çıkışı ve türün ortaya çıkışı esnasında, anonimliğin farklılaşmamış niteliği, bir taraftan elde edildiğinde bireyi bir insan bireye dönüştüren insani ve genel insani özellikler, diğer taraftan bireyin, eğer sahiciliğe doğru ilerleme kat etmek istiyorsa kendisini özgürleştirmesi gereken tikel, insani olmayan, tarihsel olarak geçici özellikler şeklinde çeşitlenir. Bu anlamda, insanın evrimi insani olanı ve olmayanı, sahici olanı ve olmayanı *ayırmaya* yönelik pratik bir süreç olarak ilerler.

Gündelikliği, içinde insanın mekanik içgüdüleri izleyerek ve bir aşinalık hissiyle dolaştığı, düzenli bir ritmi olan bir dünya olarak nitelemiştik. Gündeliklik anlamı üzerine düşünmek onun bir anlamı olmadığı gibi absürt bir bilince yol açar. "Her gün böyle ilkin gömleği giyip sonra pantolonu çekmek; akşamları yatağa girip sabahları kalkmak, önce bir ayağını, sonra ötekini atmak; bir başka biçimi yok sanki. İnsanın başında koca bir dert; milyonlarca kişi böyle yapagelmiş, daha milyonlarcası da böyle yapagidecek..."[10] Oysaki

9 Varoluşçuluğun terminolojisinin, sıklıkla devrimci-maddeci kavramların idealist-romantik, yani gizleyici ve dramatikleştirici uyarlaması olduğunu unutmayalım. Bu anahtarı bulmak Marksizm ve varoluşçuluk arasında verimli bir diyaloğa olanak tanır. Heidegger'in Marksizm'le alttan ve örtük polemiğinin bazı veçhelerine 1962 Aralık ayında Çekoslovak Yazarlar Birliği Klübü'nde verdiğim "Marksizm ve Varoluşçuluk" dersinde değindim.

10 Georg Büchner, "Danton's Death" [Danton'un Ölümü], *Plays of George Büchner*, Londra, 1971, s. 27.

esas olan, gündelik olanın absürtlüğünün bilinci değil, kişinin bunu derinlemesine düşünmeye ne zaman başlayacağı sorusudur. Kişi gündeliklik mefhumunun otomatizmini ve değişmezliğini, *bunun kendisi* bir sorun haline geleceği için sorgulamaz. Daha ziyade bunun sorunsallaşması, gerçekliğin sorunsallaşmasını yansıtır: kişi ilk başta gündeliklik mefhumunu değil, gerçeklik mefhumunu arar. Absürtlük hissi, gündelikliğin otomatizmi üzerine düşünmekle akla gelmez. Daha ziyade, gündelik olan üzerine düşünmek, tarihsel gerçekliğin bireye zorla dayattığı absürtlüğün bir sonucudur (Danton).

İnsan, yalnızca çeşitli yaşamsal işlevleri otomatik olarak icra edebiliyorsa insan *olabilir.* Bu etkinlikler bilincine ve düşüncesine ne kadar az etki ederse o kadar uygundurlar ve o kadar iyi hizmet sunarlar. İnsanın hayatı ne kadar karmaşıksa, o kadar çok sayıda ilişkinin içine girer; ve daha fazla işlev icra ettikçe, otomatikleşmiş insani işlevlerin, âdetlerin, prosedürlerin zorunlu alanı daha da genişler. İnsan hayatının gündelikliğini otomatikleştirmek ve mekanikleştirmek tarihsel bir süreçtir. Bir yanda otomatikleşmenin olası ve *zorunlu* alanı, öbür yanda da insanın çıkarına uygun şekilde otomatikleştirilemeyecek alan arasındaki sınır, neticede tarih boyunca kayan bir sınırdır. Gittikçe karmaşıklaşan bir uygarlıkta insan, özgün insani sorunlara yeterince zaman ve mekan sağlamak adına, etkinliğinin her zamankinden daha kapsamlı alanlarını otomatikleşmeye tabi kılmak zorundadır.[11] Belli yaşamsal işlevleri otomatikleştirmenin imkansızlığı, insan hayatının kendisine bir engel teşkil edebilir.

11 Sibernetiğin daha az takdir gören yönlerinden biri, özgül olarak insanî olanın ne olduğu sorusunu baştan sorması, ve pratikte yaratıcı ve yaratıcı olmayan insan etkinliği arasındaki, Antik Çağ'ın *scholé* ve *ponos*, *otium* ve *negotium* olarak tanımladığı sınırı kaydırmasıdır.

Sahici olmayandan sahici olana kayış hem insanlık (bir sınıf, bir toplum) tarafından, hem de birey tarafından gerçekleştirilen tarihsel bir süreç olduğuna göre, bunun somut biçimlerinin analizi bu süreçlerin *ikisini* de kapsamak zorundadır. Bir sürecin diğerine zorla indirgenmesi veya özdeş tutulmaları, bunların doğurduğu sorunlara felsefenin sunabileceği cevapların kısırlaşmasıyla ve saçmalaşmasıyla sonuçlanabilir.

Yabancılaşmış gündelik dünyanın sözde-somutu, *uzaklaşma* aracılığıyla, *varoluşsal değişiklik* aracılığıyla ve *devrimci dönüşüm* aracılığıyla yıkılır. Bu listenin hiyerarşik bir yönü olsa da, yıkımın her biçimi kendi görece bağımsızlığını muhafaza eder ve ettiği ölçüde de başka bir biçim onların yerine geçemez.

Gündelik aşinalığın dünyası, bilinen ve tanınan bir dünya değildir. Onu gerçekliği içinde *sunmak* için fetişleşmiş mahremiyetten sökülüp alınmalı ve yabancılaşmış gaddarlıkla ifşa edilmelidir. Alelade hayatı, sanki doğal insan ortamıymışçasına, naifçe ve eleştirel olmadan deneyimlemek felsefi nihilizmle ortak bir temel hasleti paylaşır: ikisinde de gündelikliğin belirli bir tarihsel formu insanın tüm bir arada varoluşu için doğal ve değişmez bir dayanak sayılır. Bir seferinde gündelikliğin yabancılaşması bilince eleştirel olmayan bir tavır olarak yansır, diğerinde bir absürtlük hissi olarak. Yabancılaşmış gündelikliğin hakikatini görmek için kişinin ondan belli bir mesafeyi muhafaza etmesi gerekir. Aşinalığından kurtulmak için kişinin onu "zorlaması" gerekir. Gerçek imgelerinin yeteri kadar yansıtılabilmesi için insanlarının bite, köpeklere ve maymunlara "dönüşmesi" gereken toplum ve dünya, ne tür bir toplum ve dünyadır? İnsanların kendi yüzlerini *görmesini* ve kendi dünyalarını *tanımasını* sağlamak için kişi hangi "zorlama" metaforlar ve mesellerle insanı ve dünyasını *sunmalıdır*? Bize öyle geliyor ki, modern sanatın, şiirin ve tiyatronun, resmin ve

sinemanın ana ilkelerinden biri gündelik olanın "zorlanması", sözde-somutun yıkılmasıdır.[12]

İnsan gerçekliğiyle ilgili hakikati *sunmak* haklı olarak bu gerçekliğin kendisinden başka bir şeymiş gibi düşünülmektedir ve dolayısıyla yetersizdir. Gerçekliğin hakikatinin insana *sunulması* yeterli değildir; insan bu hakikati icra etmelidir. İnsan sahicilik içinde *yaşamak* ve sahiciliği *gerçekleştirmek* ister. Bir birey kendi başına, koşullarda devrimci bir değişiklik vücuda getirip kötülüğün kökünü kazıyamaz. Bu, bir birey olarak insanın, sahicilikle doğrudan ilişkisi olmadığı anlamına mı gelir? Sahici olmayan bir dünyada sahici bir hayat yaşayabilir mi? Özgür olmayan bir dünyada özgür olabilir mi? *Tek bir* kişi-ötesi ve birey-ötesi sahicilik mi vardır, yoksa herhangi birinin ve herkesin erişebileceği kalıcı bir tercih mi vardır? Varoluşsal değişiklikte, bireyin öznesi kendi olasılıklarının farkına varır ve onları seçer. Dünyayı değiştirmez, ama *dünyaya yönelik tavrını değiştirir.* Varoluşsal değişiklik dünyanın devrimci bir dönüşümü değil, *dünyadaki bir bireyin dramıdır.* Varoluşsal değişiklikte birey kendini sahici olmayan varoluştan özgürleştirir ve gündelik *sub specie mortis'i* [ölümün gölgesi –*çev.*] gibi kabul ederek *diğerlerinin arasından* sahici olan birini seçer. Bu şekilde gündelikliği tüm yabancılaşmasıyla beraber geçersiz kılar ve onun üstüne yükselir, ama aynı zamanda kendi etkinliğinin *anlamını* yadsır. Sahiciliği *sub specie mortis* seçmek aristokratik romantik çileciliğe yol açar (ölümün işareti altında sahici biçimde yaşarım, taht üstünde olsun veya zincire vurulmuş olsun), veya ölümü seçmekle gerçekle-

12 Yabancılaşma ilkesine dayanan "epik tiyatro" kuramı ve pratiği, sözde-somutu imha etmenin sanatsal yollarından sadece birisidir. Bertolt Brecht'in yirmilerin entelektüel atmosferi ve yabancılaşmaya karşı tepkisiyle bağı açıktır. Franz Kafka'nın eserleri de, sözde-somutun sanatsal imhası olarak görülebilir. Bkz. örneğin G. Anders, *Franz Kafka*, Londra, 1960 ve W. Emrich, *Franz Kafka*, Frankfurt, 1957.

şir. Bununla birlikte varoluşsal değişikliğin *bu* biçimi, bireyin sahici gerçekleşmesinin tek yolu değildir, hatta en sık olan veya en elverişli yolu da değildir. Bu da oldukça belirli toplumsal ve sınıfsal içeriği olan tarihsel bir tercihtir.

BİLİMİN VE AKLIN METAFİZİĞİ

Homo oeconomicus

Kaygı olarak insan, tüm dünyanın içine daldığı saf öznelliktir. Bu bölümde geçişin diğer uca, kendini nesneleştiren özneye kadar izini süreceğiz. Özne kim olduğunu anlamak için nesnemsi [*objektální-objectual*]* hale gelir. Özne artık salt dünyayı oluşturan katılım ve etkinlik değildir: birey-ötesi, yasa benzeri bir bütünle, onun bileşenlerinden biri olarak kaynaşmış hale gelir. Ancak, bu kaynaşma özneyi dönüştürür. Özne öznelliğinden soyutlanır ve bir nesne, sistemin bir öğesi haline gelir. İnsan yasa benzeri bir sistemdeki işlevine göre belirlenen bir birim haline gelir. Kendini öznelliğinden soyutlanarak anlamaya çalışır ve nesnemsi bir varlığa döner. Bilimin saf düşünsel süreci, insanı bilimsel olarak analiz edilebilen ve matematiksel olarak tanımlanabilen bir sistemle bütünleşmiş, soyut bir birime dönüştürür. Bu dönüşüm, insanın kapitalizmin icra ettiği *gerçek* başkalaşımını yansıtır. İktisat ancak kapitalizm bağlamında bir *bilim* olarak gelişebilmiştir. Antik Çağ ve Ortaçağ'da bir ekonomiden ve iktisadın dağınık birkaç olgusundan haberdarlardı, ama iktisadı bir bilim olarak bilmiyorlardı.

Modern bilimin en öncelikli sorusu "Gerçeklik nedir ve nasıl bilinebilir?" sorusudur. Galileo bu soruya şöyle yanıt vermiştir: Gerçek olan her şey matematiksel olarak ifade edi-

* *objektální*: Kosík'in Çekçede türettiği bir kavram.–*İng. çev.*

lebilir. İktisadi görüngülerin yasalarını ifade edecek bir iktisat *bilimi* yaratmak için, bireyin genelleştiği, keyfi olanın yasa benzeri haline geldiği bir dönüm noktası tesis etmek zorunluydu. Ekonomi politiğin bir bilim olarak başlangıcı bireysel, keyfi ve gelişigüzel olanın zorunlu ve yasa benzeri bir biçim aldığı, toplumsal hareketin bütünlüğünün "bireylerin bilinçli iradesi ve tikel amaçlarından" kaynaklandığı, bu amaçlardan *bağımsızlaştığı* ve "bireylerin birbirleriyle olan toplumsal ilişkilerinin bireylerin üstünde, özerk hale gelmiş, doğal bir kuvvet, şans veya başka herhangi bir biçimde tasavvur edilen bir güç gibi göründüğü"[13] bir döneme denk düştü. Bilim (ekonomi politik), toplumsal hareketin bu özgürleşmesini birincil, verili ve indirgenemez bir şey olarak ele alır ve kendine bu hareketin *yasalarını* tarif etme görevini verir. İktisadi görüngülerin bilimi, alttan alta ve bilinçsizce bir sistem, yani yasaları aynı fiziksel dünyada olduğu gibi izlenebilecek ve tarif edilebilecek farklılaşmış belli bir bütün fikrini varsayar. Dolayısıyla "yeni bilim" önyargısız değildir; belli önyargılara dayanır ama onların önemini ve *tarihsel* niteliğini görmezden gelir. Haklı veya haksız, Fizyokratlar temel *bilimsel* biçimiyle tasavvur edilmiş iktisadı, üretimin burjuva biçimiyle bir tuttular. Bu biçim de sonradan üretimin niteliğinden doğan ve iradeden, siyasetten vs. bağımsız olan "maddi yasalar" çerçevesinde incelendi.[14] Toplumun bir sistem olarak kuramı, ancak toplumun kendisi bir sistem haline geldiğinde, toplumun kendisi yeterince farklılaşmakla kalmayıp bu farklılaşma çok yönlü *bağımlılığa* yol açtığında ve bu bağımlılığın kendisi *bağımsızlaştığında* –yani toplum farklılaşmış bir bütün olarak kurulduğunda– ortaya çıkar.

13 Karl Marx, *Grundrisse*, New York, 1973, s.196-97. (Vurgu Kosík'e ait. *-İng. çev.*)

14 Bkz. Karl Marx, *Theories of Surplus Value* [*Artı-Değer Teorileri*], New York, 1952, s.44.

Kapitalizm, kelimenin *bu* anlamıyla ilk sistemdir. Sadece bu şekilde, doğal bir düzen biçiminde kavranan ve anlaşılan bir gerçekliğe dayanarak, yani iktisadın, insanın incelediği bir yasalar sistemi olmasına dayanarak, insanın bu sistemle ilişkisine dair ikincil bir soru sorulabilir. *Homo oeconomicus bir sistem fikrine dayalıdır.* Homo oeconomicus sistemin bir bileşeni, sistemin işlevsel bir öğesi ve böyle olduğu için sistemin işlemesi için elzem olan asli özelliklerle donatılması gereken insandır. Ekonomik görüngülerin biliminin, psikolojiye dayalı olduğu ve iktisat yasalarının sadece psikolojinin ayrıntılandırılması, damıtılması ve nesneleştirilmesi olduğunu öne süren görüş,[15] gerçekliğin görüngüsel biçimini eleştirmeden, gerçekliğin kendisi olarak kabul eder. Klasik bilim "iktisadi insanı", rasyonel davranış ve benmerkezcilik gibi temel olanları da içeren bazı belli başlı niteliklerle donattı. Eğer klasik bilimin "homo oeconomicusu" bir soyutlamaysa, akla uygun bir soyutlamadır: sadece *verständig* [anlak, anlama yetisi -*çev.*] anlamında değil, asıl olarak *vernünftig* [akıl -*çev.*] anlamında. "Soyutluğu" sistem tarafından belirlenir ve sadece sistemin dışında homo oeconomicus, içerikten yoksun bir soyutlama halini alır. *Sistem (bir sistem olarak iktisat) ve homo oeconomicus birbirinden ayrılamaz büyüklüklerdir.* Helvetius'un yarar kuramı ve Ricardo'nun iktisat kuramı, gizlenmiş niteliği pek çok yanlış anlamaya yol açmış ortak bir temele dayalıdır. Benmerkezcilik (kişisel yarar) psikolojisinin -iktisadın yasalarının benmerkezcilik denen bir kuvvetin tanımları olmasının- fiziksel bir mekanizmayla doğrudan benzeştiği fikrini alalım. Benmerkezcilik yalnızca kişisel yararların peşinde koşmanın genel refah yaratacağını sorgusuz kabul eden bir sistem çerçevesinde insani etkinliğin

15 H. Freyer, *Die Bedeutung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts*, Leipzig, 1921, s. 21.

esas kaynağı sayılabilir. *Sonuç* gibi görünen bu "genel refah" nedir? Kapitalizmin mümkün olan en iyi sistem olduğuna dair bir varsayım ve ideolojik *öncüldür.*

İki insanın bile karşılıklı etkileşimi bir sistem oluşturur. Daha açıkçası, iki insanın etkileşimi toplumsal bir sistemin temel modelidir. Mandeville'in genç ve gururlu hanımefendisi ile açıkgöz tüccarı, Diderot'nun Jacques Fataliste'i[16] ve onun efendisi, Hegel'in efendi ve kölesi, bunların hepsi insan ilişkilerinin bir sistem olarak sunulmuş somut modellerini temsil eder. Bir sistem katılanların toplam bütününden daha fazlasıdır çünkü insanlar ve ilişkileri bir sistem içinde ve bir sistem olarak yeni bir şey, birey-ötesi bir şey oluştururlar. Bu, özellikle Mandeville'in, eylemde bulundukları ölçüde belli bir türden olan, ama sadece sırası gelince *belirli insanları* varsayan, onlara gereksinen ve onları şekillendiren belirli bir ilişkiler sisteminin çerçevesinde eylemde bulunabilen insanlarında belirgindir.[17]

Sistem, işleyebilmek için nasıl bir psikolojik donatımla, nasıl bir insan oluşturmalıdır? Para kazanmaya ve tasarruf etmeye yönelik içgüdüsü, en yüksek düzeyde verime (fayda, kâr, vs.) yönelmiş rasyonel davranışı olan insanlar "oluştursa" bile, bundan, insanların bu soyutlamalarla özdeş olduğu sonucu çıkmaz. Daha ziyade, bu temel niteliklerin sistemin işlemesi için *yeterli* olduğu anlamına gelir. *İnsanı bir soyutlamaya indirgeyen kuram değil, gerçekliğin kendisidir. İktisat, insanın sürekli olarak "iktisadi insana" dönüştürüldüğü ilişki-*

16 Aydınlanmacı-maddeci çıkar kuramının yirminci yüzyılda yaşamayı sürdürmesini sağlayan tarzlara ve değişikliklere yeterince dikkat edilmemiştir (mesela G. Anders Heidegger'in *Sorge* kavramını "en geniş anlamıyla çıkar" olarak çevirir); benzer biçimde Diderot'nun efendi ve köle diyalektiği ile Hegel'in efendi ve köle diyalektiği arasındaki bağlantıların karmaşık bir analizi de yoktur.

17 Etkinlikleriyle toplumu oluşturan değişmez varlıkları varsayan ve insanı doğal olarak toplumsal bir varlık, yani toplumdan önce bile toplumsal gibi gören Shaftesbury'nin tersine Mandeville, zıtların yeni bir şey, öncüllerde içerilmeyen bir şey yarattığını kabul eden hakiki bir diyalektikçi çıktı.

leri yöneten bir yasalar kümesi ve bir sistemdir. İktisadi ilişkilere dâhil olduğu anda –kendi iradesinden ve bilincinden bağımsız olarak– homo oeconomicus olarak *işlev gördüğü*, iktisadi insan rolünü yerine getirdiği ölçüde varolduğu ve kendini gerçekleştirdiği durumların ve yasa benzeri ilişkilerin içine çekilir. Dolayısıyla iktisat, insanı iktisadi insana dönüştürme eğilimi olan ve insanı, ona boyun eğdiren ve uyum gösterten nesnel bir mekanizmanın içine çeken bir yaşam alanıdır. İnsan, ekonomi içinde sadece ekonomi aktif olduğu sürece, yani *insanı* belli bir soyutlamaya *dönüştürdüğü* sürece, ekonomik sistem bağlamında gereksiz olan diğer gelişigüzel özellikleri göz ardı ederken belli özellikleri mutlaklaştırdığı, abarttığı ve vurguladığı sürece aktiftir. Bu, "iktisadi insanı" kapitalizmden ayıran tasavvurların ne kadar saçma olduğunu açığa çıkarır. Homo oeconomicus, yalnızca kapitalist sistemden bağımsız bir varlık olarak düşünüldüğü zaman bir kurgudur.[18] Oysa homo oeconomicus, sistemin bir öğesi olduğundan bir gerçekliktir. *Dolayısıyla klasik iktisat "iktisadi insanla" değil, sistemle başlar ve bu sistemin amaçlarına göre "iktisadi insanı", sistemin inşasının ve işleyişinin sınırları belli bir öğesi olarak öne sürer.* İnsan kendinde ve kendi başına değil, sisteme göre tanımlanır. Başat soru "insan nedir?" değil de, "ekonomik ilişkiler sisteminin harekete geçmesi ve bir mekanizma gibi işlemesi için insanın nasıl donatılması gerekir?" sorusudur. Sistem kavramı, bilimin temel bir zemin

18 "İktisadi insan" *kavramının* tarihinin izini sürmek çok öğretici olacaktır. Bilim (ekonomi politik) ne kadar çok fetişleşirse, gerçekliğin sorunlarını o ölçüde sadece mantıksal ve metodolojik sorunlar olarak görür. Burjuva ekonomi politik ekonomi politiğin "iktisadi insanı" ile kapitalizmin insanı *gerçekten ve pratikte* "iktisadi insan" soyutlamasına indirgeyen ekonomik gerçekliği arasındaki bağlantının farkındalığını yitirmiştir. "Homo oeconomicus'u" "akılcı bir kurgu" (Meyer), "zorunlu bir mantıksal kurgu" (H. Wolff), "işleyen bir hipotez" veya "yararlı bir karikatür" (H. Guitton) olarak görür. Diğer taraftan Gramsci, (*Il materialismo storico*, s. 266vd.) haklı olarak, "iktisadi insanın" insanın soyutluğunu üreten ekonomik yapının sorunları ve gerçekliğiyle bağlantısını vurgular.

planıdır. Belli yasalar, ampirik görüngülerin görünürdeki kaosu ardındaki sisteme dayanarak ifşa edilir. Sistem fikri, yani bu görüngülerin incelenmesine imkan veren düşünsel bir ilke fikri, görüngülerin ampirik ve olgusal doğasını incelemeden önce vardır. *Keyfî ve gelişigüzel görünen sayısız kaotik bireysel eylem, karakteristik ve tipik bir hareketin anlarına indirgenir ve öyle yorumlanır.*[19] Bir sistem kavramının ortaya atılması ve uygulanması, (1) toplumsal görüngülerin açıklayıcı bir ilkesi olan belli bir şema veya model ile, (2) niceliksel ve matematiksel yöntemlerle, yani iktisadi yasaları matematiksel terimlerle ifade etme olanağı ile bağlantılıdır. Matematiği iktisadın içine sokmak, ilkesel olarak mümkündü; çünkü bilim, ekonomik görüngüleri, tekrar eden düzenlilikler ve yasalar sistemi olarak kabul eder.

Klasik iktisat, öznel olanın nesnel hale geldiği kilit bir dönüm noktası varsaydı ve bu noktayı daha fazla araştırmadan bir başlangıç noktası olarak kabul etti. Bu dönüm noktasının nasıl mümkün olabileceği ve bu noktada tam olarak ne olduğu sorularıyla uğraşılmadı. Bu ilgisizlik bir gizemlileştirme potansiyeli içerir ve klasik ekonomi politikte insanın "şeyleştiğine" dair çeşitli itirazlar, tam da bu "ilgisizliğe" dayalıdır. Klasik iktisada göre insan, yalnızca sistemin bir parçası olarak varolur ve *kendini bile*, sadece sistemin bir parçası şeklinde bakarak *inceler*. İnsanın ideal bilimsel bilişi kendi öznelliğinden, gelişigüzel ve kendine has özelliklerden olabildiği kadar soyutlanmaktan, insanı klasik mekaniğin başka herhangi bir büyüklüğü gibi kurulabilecek, tarif edilebilecek ve hatta en sonunda matematiksel olarak ifade edilebilecek "fiziksel bir büyüklüğe" çevirmekten mürekkeptir.

19 "Sayısız bireysel dolaşım eylemi, hemen, bunların karakteristik-toplumsal yığınsal hareketi (işlevsel olarak belirlenen büyük iktisadi toplum sınıfları arasındaki dolaşım) içinde biraraya gelir." Karl Marx, *Capital*, cilt 2, s. 359.

"Kaygı" olarak insandan "iktisadi insana" geçiş, sadece bakış açısındaki bir kayma değildir. Sorun, ilk durumda insanın toplumsal bağlamın nesnelliğinden hiç haberi olmayan öznellik olarak sezgilenmesi, ikinci durumda aynı insanın nesnel, birey-ötesi bir bağlamda incelenmesi değildir. Asıl sorun başka yerdedir. Görüş veya bakış açısında bir kayma olarak görünen şeyle, araştırmanın konusunun kendisi değişir ve *nesnel gerçeklik nesnemsi bir gerçekliğe, bir nesneler gerçekliğine dönüşür. Physis** fiziğe dönüşür, doğa *natura naturata*ya indirgenir. Bakış açısında bir kayma gibi görünen şeyle, insan bir nesneye dönüşür ve herhangi başka bir şey veya nesneyle aynı seviyedeymiş gibi araştırılır. İnsan dünyası fiziksel bir dünyaya dönüşür ve insan bilimi insan-nesne bilimine, yani toplumsal fiziğe dönüşür.[20] Bakış açısındaki gerçekliğin belli veçhelerini göz önüne sermeye niyet eden basit bir kayma, aslında *tamamıyla farklı bir gerçeklik oluşturur* ya da farkına varmaksızın bir şeyin yerine bir başkasını geçirir. Bu yer değiştirme, gerçekliğe metodolojik bir yaklaşımdan daha fazlasını içerir: *Metodolojik yaklaşım aracılığıyla gerçekliğin kendisi değiştirilir. Metodoloji ontolojikleştirilir.*[21] Bayağı [*vulgar*] iktisat, nesnem-

* Antik Çağ felsefesinde "doğa", doğanın yaratıcı gücü ve uğrakları -*çev.*

20 Toplumsal fizik metafizik karşıtı bir *yanılsamada* varolur: nesne olarak insan ve onun kullanılabilirliği hakkında bir doktrin olarak ne metafiziğin (felsefenin) yerine geçebilir ne de metafizik (felsefi) sorunları çözebilir.

21 Metodolojiyi bir ontolojiye dönüştürmek, veya ampirik gerçekliği ontolojikleştirmek, felsefi gizemlileştirmenin sık görülen bir biçimidir. Felsefenin her büyük çağı hüküm süren tarihsel gizemlileştirmeyi yıkar. Aristocu felsefeye yönelik eleştirisinde, Bacon, Antik Çağı insani yetilerin gelişmesinin belirli bir tarihsel aşamasını, yani teknolojinin yokluğunu, bir ontolojiye dönüştürdükleri için eleştirdi. Bkz. Paolo Rossi, *Philosophy, Science and Technology*, New York, 1970, s. 85.
Husserl Galileo'yu aynı anda hem keşfeden hem de gizleyen bir deha olarak tanımlamıştı, zira Galileo modern fiziğin kurucusu olarak gerçekliğin (doğanın) kendisinin yerine doğa bilimlerinin idealize edilmiş doğasını koydu. Bkz. Edmund Husserl, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, 1970, 9. Kısım.

si bir dünyanın ideolojisidir. Bu dünyanın içsel ilişkilerini ve yasalarını araştırmaz fakat bu nesnemsi dünyanın faillerinin, yani nesnelere indirgenmiş insanların kendileriyle, dünyayla ve ekonomiyle ilgili besledikleri *fikirleri* sistematikleştirir. Klasik iktisat da nesnemsi bir gerçeklikle uğraşır ama faillerin bu şeyleşmiş dünya hakkındaki fikirlerini sistematikleştirmek yerine onun içsel yasalarını arar. Ama eğer şeyleşme –şeylerin ve şeyleşmiş insan ilişkilerinin dünyası– gerçeklik ise ve bilim bunu araştırıyorsa, tarif ediyorsa ve içsel yasalarını arıyorsa, o zaman bilimin kendisini yanılsamalara ve şeyleşmeye kaptırmasına neden olan nedir? Böyle olur, çünkü bilim bu nesnemsi dünyaya sadece tikel bir biçim ve insani gerçekliğin tarihsel olarak geçici bir dönemi olarak bakacak yerde, *onu doğal insani gerçeklik* olarak *tarif eder.*

Salt bakış açısında bir kayma olarak görünen şey aslında gerçekliklerin yer değiştirmesiydi: nesnemsi bir gerçeklik nesnel bir gerçekliğin *yerine geçirilmişti.*[22] *Toplumsal gerçeklik fiziksel anlamıyla doğa cinsinden ve iktisat bilimi toplumsal fizik cinsinden tasavvur edilmişti. Nesnel gerçeklik dolayısıyla nesnemsi olana, bir nesneler dünyasına dönüştürülmüştü.*

Klasik iktisadın *kendi yöntemi* aracılığıyla tarif ettiği gerçeklik, nesnel bir gerçeklik değildir. Klasik iktisat insan dünyasını yabancılaşmış biçimiyle tarif etmez veya insanların toplumsal-tarihsel ilişkilerinin, nasıl şeylerin ilişkileri ve hareketleriyle maskelendiğini göstermez. Bunun yerine, *bu şeyleşmiş dünyayı ve onun yasalarını sanki gerçek insan dünyasıymışçasına tarif eder, çünkü bu dünya klasik iktisadın farkında olduğu tek insan dünyasıdır.*

İnsan ancak sistemin bir öğesi haline gelerek bir gerçeklik halini alır. Sistemin dışında gerçekdışıdır. Yalnızca siste-

22 William Petty *Verbum Sapienti*'de (1665) insanların parasal olarak değerini hesaplamanın bir yöntemini geliştirdi; 1736'da Melon safi ahlaki meseleler de dâhil her şeyin bir hesaplamaya indirgenebileceğini kanıtlamaya çalıştı.

min bir işlevine indirgendiği ve sistemin gereksinimlerinin, onu homo oeconomicus olarak tanımladığı ölçüde gerçektir. Yalnızca sistemin kendi işleyişi için gereksindiği beceri, yetenek ve yatkınlıkları geliştirdiği ölçüde gerçektir. Sistem için elzem olmayan başka yetenek ve kabiliyetler lüzumsuz ve gerçekdışıdır. Kelimenin hakiki ve özgün anlamıyla gerçekdışıdır. Hayata geçirilemezler ve gerçekleştirilemezler, insanın *gerçek* etkinliği olamazlar veya insanın içinde yaşayacağı gerçek bir dünyaya dönüşemezler. Mahremiyetin, ilgisizliğin ve romantik olanın gerçekdışı dünyasına denk düşerler.

Romantik mazeretçiler Smith'i, onun sisteminde insanların "tüm doğal ve ahlaki bağlarından koparıldığını, ilişkilerinin tamamen akdi, vazgeçilebilir ve değeri parayla ölçülebilir olduğunu, insanlar arasında gerçekleşen tek şeyin piyasa olduğunu, insanların neredeyse zevk alma arzusu duymayacak kadar damıtık hale geldiğini, sadece para kazanma ve tasarruf etme arzusunun ekonomiyi hareket ettirdiğini"[23] söyleyerek kınamışlardır. Ama soruyu bu şeklide sormak klasik iktisatçılara olduğu kadar Marx'a da yabancıdır. Bu kapitalizmin gerçekliğine verilmiş romantik bir tepkidir. Klasik iktisatçılar soruyu şöyle görürler: Kapitalist sistemin işleyebilmesi için insanın hangi zorunlu özelliklere sahip olması gerekir? Bunun aksine –insanı sisteme göre tanımlayan ve onu sistemin gereksinimlerine indirgeyen, potansiyellerinin ve işlevlerinin sadece bazıları farklı alanlarda gerçekleştirilebileceğinden, insanın kendini bütünüyle ortaya koymasına mahal vermeyen[24]–ikincil bir sistemin romantik kavramı, klasik kuramın yüzeysel, *yozlaşmış* ve romantik bir yeniden ifadesidir. Romantik mazeretçilerin, adına "iktisadi insanın" soyut ve damıtık karakterine itiraz ettikleri tamamlık, gelişmemiş po-

23 Freyer, a.g.e., s. 17.

24 J. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalter*, Stuttgart, 1955, s.89.

tansiyeli olan ataerkil insanın tamamlığıdır. Ya da belki özgür modern insan, bireyi beşikten mezara, *sınırlı* becerilerini geliştirebileceği, tek *bir* düzenlemeyle bağlayan bir tamamlığı mı ideali olarak görmektedir? İnsanın pek çok dünya içinde özgürce hareket etmesi ve birinden diğerine (belli tarihsel ve sınıfsal sınırlılıklarla) geçiş yapabilmesi, "organizmaya" (yani hayatın zorunluluğu olarak ekonomiye) sadece belli işlevlerle ve sadece sınırlı bir zaman için bağlı olması ve becerilerini *tam da böyle* geliştirmesi modern zamanların büyük bir avantajı değil midir? Birkaç farklı dünyada aynı anda yaşama *yetisine* sahip olması, farklı dünyaları algılayabilmesi ve deneyimleyebilmesi insanın tarih içindeki gelişiminin bir göstergesi değil midir? Modern insanın tamamlığı, romantize edilmiş ataerkil insanınkinden farklı bir türdendir ve farklı bir yerde bulunur. Önceki çağların tamamlığı biçim ve şekil açısından sınırlıyken modern insanın tamamlığı çeşitlilik ve çelişkilerin birliğindedir. Bir dünyadan daha fazlasında yaşama ve eyleme yeteneği, lonca sınırlamaları ve sınırlanmış tamamlıkla karşılaştırıldığında ilerlemedir. Sistemlere ve soyutlamaya yönelik romantik küçümseme insan, insanın özgürlüğü ve somutluğu sorununun daima insanın sistemiyle ilişkili bir sorun olduğunu unutur. İnsan her zaman bir sistemde varolur ve sistemin bileşenlerinden biri olarak belli veçhelere (işlevlere) ve belli (tek taraflı ve şeyleşmiş) varoluş biçimlerine indirgenir. Aynı zamanda, insan her zaman bir sistemden daha fazlasıdır ve *insan olarak* bir sisteme indirgenemez. Somut insanın varoluşu, bir sisteme indirgenemezliği ile sistemi ve (tarihsel şartlardan ve ilişkilerden kurulu) belirli bir sistemdeki fiili konumunu ve pratik işlevliliğini aşma olasılığı arasındaki mesafe boyunca uzanır.

Akıl, Rasyonelleşme, İrrasyonellik

Modern kapitalist toplumun rasyonelleşmesinin akıl yitimiyle el ele yürüdüğüne ve rasyonelleşmenin ilerlemesiyle irrasyonelliğin de yayıldığına dair yinelenen gözlem (Marx, Weber, Georg Lukács, C. Wright Mills), zamanımızın önemli bir semptomunu isabetle saptar. Peki, rasyonelleşme ve irrasyonelliğin saltanatını, "Kartezyen insanın bağımsız aklıyla" karşı karşıya getirmek haklı mıdır?[25] Bu kısımda Kartezyen insanın bağımsız aklının, rasyonelleşme ve irrasyonelliğin ürünü olduğunu göreceğiz. Sonucu, nedenle karşı karşıya getirmek, sorunun özünü görmemek anlamına gelir. Rasyonelleşmenin nasıl aklı *dışlayan* bir kuvvete dönüştürüldüğü, rasyonelleşmenin nasıl irrasyonelliği *doğurduğu* sorusu, sadece bu tersine çevirmenin başlangıç noktasına nüfuz ederek, yani aklın tarihsel bir analiziyle sistematik olarak incelenebilir.

Kartezyen akıl, kendi bilincinde kendinin ve dünyanın tek kesinliğini bulan özgürleşmiş yalıtık bir bireyin aklıdır. Bu akıl yalnızca çağdaş bilime, rasyonalist aklın bilimine payanda olmakla kalmaz, aynı zamanda rasyonelleşmesi ve irrasyonelliğiyle çağdaş gerçekliğin içine işler. Sonuçlarına ve gerçekleşmesine bakıldığında "bağımsız aklın", kendi ürünlerine –ki bunların toplamı akla aykırı ve irrasyoneldir– bağımlı ve tabi olduğu ortaya çıkar. Bunun peşisıra gelen tersine çevirmede, bağımsız akıl hem bağımsızlığını hem de akla uygunluğunu yitirip kendini bağımlı ve akla uygun olmayan bir şey olarak açığa vururken, bu aklın ürünleri, aklın ve özerkliğin asıl yeri olarak görünürler. Akıl artık bireysel insanda ve onun aklında değil, bireyin ve bireysel aklın dışında bulunur. Akıl dışılık modern kapitalist toplumun aklı haline gelir. Toplumun aklı bireyin, yani Kartezyen aklın failinin aklını, güçlerini ve becerilerini aşar. Akıl aşkınlıktır. Bu aşkınlığın ve onun kanunla-

25 C. Wright Mills, *Sociological İmagination*, New York, 1959, s. 170.

rının bilişine bilim denir, ona tabi olmaya özgürlük denir ("zorunluluğun kabulü" olarak özgürlük). Marx bu aşkın yasaları, aklın gizemlileştirmesi veya gizemlileşmiş bir özne olduklarını söyleyerek ifşa etmişti. Bu aşkınlık kuvveti, iktidarı ve akla uygunluğu gerçek öznelerin –toplumsal olarak eyleyen insanların– kuvveti, iktidarı ve akla uygunluğu tarafından beslenen sahte bir öznedir. Akıl, bir bireyin aklıdır. Fakat bireyin aklının akla uygunluğu önyargısız olmasında değil, *kendi akla uygunluğunun varsayımları arasına akla uygun varsayımları katmasındadır.* Dolayısıyla, Kartezyen aklın doğrudan kanıtından yoksun olmasına rağmen akıl, *akla uygun olarak olarak düzenlenmiş ve akla uygun olarak şekillendirilmiş (toplumsal) gerçeklik tarafından dolayımlanır.*

Diyalektik akıl, gerçekliği yalnızca akla uygun bir şekilde bilmeye çabalamaz, aynı zamanda özellikle onu akla uygun bir şekilde şekillendirmeye çabalar. Ama rasyonalist aklın da amacı buydu. O zaman nerede ayrılırlar? Nasıl oldu da rasyonalist akıl gerçekliği akla uygun bir şekilde şekillendirmeye çalışıp da, bunu son ürün, aynı anda hem rasyonelleşmiş hem de irrasyonel olacak kadar akla uygun olmayan bir şekilde yaptı? Diyalektik akıl ve rasyonalist akıl arasındaki fark sırf metodolojik bir fark mı, yoksa epistemolojik, yapısal-kalıtsal bilişin, somut bütünlüğün bilişinin yerine, analitik bilişi geçirmenin sonucu olan bir fark mı? Rasyonalist aklın başlama noktası atomlaşmış bireydir. Rasyonalist akıl, teknolojisi ve bilimsel başarılarıyla beraber modern uygarlığı yarattı, ama kesin bilimsel akıl yürütme becerisine sahip rasyonel bireyin yanı sıra aynı zamanda "rasyonel bireyin" karşısında çaresiz kaldığı irrasyonel güçleri de yarattı.

Böylelikle rasyonalist akıl, onun temeli ve gerçekleşmesi olarak hem modern bilimin beşiğinde, hem de rasyonelleşme-

si ve irrasyonelliğiyle modern dünyanın beşiğinde görev alır.[26] Rasyonalist akıl ne kavrayıp açıklayabildiği, ne de tutarlı ve akılcı bir tarzda düzenleyebildiği bir gerçeklik oluşturur. Bu tersine dönme, gizemli bir dönüşüm değildir; *tüm* sürecin başlama noktası, bir bireyin rasyonalist aklı, yani hem aklın belirli bir tarihsel biçimi, hem de tarihsel olarak belirli bir birey biçiminin aklı olduğu için böyle olur. *Bu* akıl, belli gerçeklikleri aklın kapsamı dışında bırakmak zorundadır: ya bu akıl tarafından elde edilemeyecekleri ve bu anlamda irrasyonel oldukları için (irrasyonelliğin ilk anlamı), ya da bu aklın kurallarının dışında kaldıklarından, bu akıl tarafından yönetilip kontrol edilemeyecekleri ve bu anlamda irrasyonel oldukları için (irrasyonelliğin ikinci anlamı).

Bu akıl, irrasyonel bir şeyi (kelimenin bahsedilen iki anlamında) bir kenara ayırır ve aynı zamanda bu irrasyonelliği kendi gerçekleşmesinin ve varoluşunun bir biçimi olarak *oluşturur.* Rasyonalist akıl, bireyin "aklını her şey için kullanabileceğini" varsaydı ve bu anlamda her türden otorite ve geleneğe karşı çıktı. Her şeyi *kendi* aklı aracılığıyla araştırmak ve bilmek istedi. Modern düşüncenin kalıcı bir özelliği olan bu olumlu veçhesinin yanı sıra bir de olumsuz veçhe içeriyordu: Bireyin sadece ortaya koyan bir özne olmadığı, kendisinin de ortaya konulduğu* olgusunu görmezden gelen belli bir naiflik; bunun farkına varılır varılmaz, atomize bireyin aklı zorunlu olarak akıldışılık üretir çünkü kendini anında verili olarak kabul eder ve dünyanın bütünlüğünü pratikte veya teoride içine

26 Aklın varoluşsal yoruma karşı idealist savunularının zayıf noktası, rasyonalist aklın gerçekliğin belli bir türüyle bağlantısını gözden kaçırmalarıdır. Sonuç olarak, varoluşçuluğa karşı argümanları hiç de ikna edici değildir. Bkz. ör. Cassirer'in, Jaspers ve diğerlerne karşı Descartes'ın değerlendirmesiyle ilgili aydınlatıcı polemiği, E. Cassirer, *Die Philosophie im XVII. Und XVIII. Jahrhundert*, Paris, 1959.

* Çekçe özgün basımda açık olmayan bir ifade.–*İng çev.*

dâhil etmez. *Rasyonelleşme ve irrasyonellik rasyonalist aklın iki cisimlenişidir.* Gerçekliğin rasyonelleşmesi ve insan gerçekliğinin eşzamanlı olarak nesnemsi bir gerçekliğe dönüşümü, aynı anda hem nüfuz edilemez hem de yönetilemez olan koşulların irrasyonelliği ve akıl-dışılığıyla birlikte, aynı temelden filizlenir. Bu yüzden rasyonel olanı [*racionalni*], etkili olan [*racionelni*] zannetmek de mümkündür. Eğer değer yargıları bilimden dışlanırsa ve bilim, insan davranışını ele alırken sadece araçların verimliliğini rasyonel olarak temellendirebiliyor, ama hedeflerin yerindeliğini temellendiremiyorsa (öbür türlü bilimsel niteliğini kaybedeceği için), o zaman aklın etkisi sadece eylem *teknikleriyle* ilgili meselelerle sınırlı demektir. Dahası, "aklın" alanına ait olan araçlar, kullanma ve tekniklerle ilgili genel meseleler, değerlerden ve hedeflerden, yani insan dünyasının öznelliğinden kökten ayrılır ve sonra da akıldışılığa, yani irrasyonelliğe terk edilirler. Bu tasavvur hem Max Weber'de[27] hem de Von Neumann ve Morgenstern'in matematiksel ve mantıksal çalışmasının felsefi ön kabullerinde[28] karşımıza çıkar. Hedefe ulaşmak için kaynakların en etkili –minimum enerji harcayan veya maksimum avantaj sunan– kullanımını sağlayan davranış, rasyonel (bizim terminolojimizde verimli) olarak kabul edilir. Bilim, insanlara kaynakları verimli olarak nasıl kullanacakları ve önlerine konan bir hedefe ulaşmak için nasıl araçlar kullanılacağı konusunda talimatlar verir. Fakat hedefin kendisine ya da gerekçesi ve rasyonelliğine yönelik tartışmaları dışlar. "Etkinliğimizin rasyonel karakteri sadece

27 Bireyin etkinliğini irrasyonalizme teslim eden Max Weber'e göre can alıcı soru, *Sein* ve *Sollen* arasındaki radikal çatışma değil, bir değer sisteminin hakiki, yani evrensel ve zorunlu bir bilgisi olamayacağı fikriydi. Bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History* [*Doğal Hak ve Tarih*], Chicago, 1953, s. 41-42.

28 "Sıralanan bu maksimleri elde etmeye çabalayan birey de "rasyonel" hareket etmiş sayılır." John von Neumann ve Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour* [*Oyun Teorisi ve İktisadi Davranış*], Princeton, 1953, s.9.

kullanılan araçların yerindeliği ile ölçülür: hedefler herhangi bir saf rasyonel değerlendirmenin konusu olamazlar".[29]

Verimli olan ve irrasyonel olan ortak bir kökenden geldiğine göre, irrasyonel olanın rasyonelleşmesinde ve rasyonelleşmenin irrasyonel sonuçlarında açığa çıktığı üzere, ahenk içinde varolabilirler. Bu akıl kavramı ve aklın bu gerçekliği, aklı teknolojiyle aynı kefeye koyar: Teknolojiyi aklın mükemmel ifadesi, aklı da davranış ve eylemin tekniği olarak kabul eder. İlmi, bilim ve beşeri bilim olarak ikiye bölmek, *erklären* [açıklamak -çev.] ve *verstehen* [anlamak -çev.] yöntemlerini birbirinden ayırmak, bunların yanı sıra toplumsal görüngülerin tekrarlanan doğallaştırılması ve fizikselleştirilmesi ve doğal görüngülerin tinselleştirilmesi, bunların hepsi *gerçekliğin* yarılmasını büyük bir netlikle *açığa vururlar*: rasyonalist aklın saltanatı bu yarıkta taşlaşmıştır. İnsani gerçeklik, hem kuramda hem de pratikte, verimlilik alanı, yani rasyonelleşme, kaynaklar ve teknoloji dünyası ve paradoksal olarak irrasyonel olanın bölgesi haline gelen, insani değerler ve anlamlar alanı arasında bölünür.

Kapitalist dünyanın birliği[30] böylece bir tarafta hesaplama, kullanma, kontrol, müspet bilim, nicelleştirme, doğa üzerinde hâkimiyet, fayda dünyası, kısaca nesnellik dünyası, diğer tarafta ise sanat, içsel duygular, güzellik, insan özgürlüğü, din, kısaca öznellik dünyası arasındaki bir yarık olarak ortaya çıkar. Bu, defalarca dünyanın görünürde veya gerçekte yeniden birleşmesine veya tek taraflılığının tamamlanmasına yönelik çabalara yol açmış nesnel zemindir: Descartes'in söylemsel yönteminin bir tamamlayıcısı olarak, Pascal'ın "kalbin mantığı",

29 Ch. Perelman ve L. Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, s.112.

30 Hegel modern zamanların bu özelliğini ilk analiz eden kişiydi; bkz. *Glauben und Wissen*, Lasson, 1802, s. 224, 225, 228, 229. Hegel'in bu özgül olarak modern özelliğe dair analizi, Joachim Ritter tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır, *Hegel und die französische Revolution*, Cologne, 1957, s.32, 33.

veritas logica'nın bir tamamlayıcısı olarak *veritas aesthetica* (Baumgarten), fizikselciliğin üstesinden gelecek aşkıncılık.[31]

Her şeyi rasyonel şekilde açıklamaya ve aklı her şeye uygulamaya yönelik kahramanca çabaya rağmen,[32] on yedinci ve on sekizinci yüzyılın klasik rasyonalizmi gerçek veya görünürde bir irrasyonalizm dalgası üretti. Aklı ve rasyonelliği metafizik olarak kavradı ve neticede kendi programını yerine getirmekte başarısız oldu. Buna rağmen gayet net diyalektik öğeler, genel metafizik eğilimin içinde bile filizleniyordu, Leibniz örneğinde görüldüğü gibi. Buna karşılık mantıkçı ampiristlerin çağdaş "radikal rasyonalizmi", gerçekliğin geniş alanlarını rasyonel araştırmadan *dışlayarak* ve gönüllü bir kabullenişle onları metafizik ve mitolojiye terk ederek, irrasyonel bir tepkiyi kışkırtır. Marksist olmayan, ama bilimsel düşüncenin diyalektik bir sentezi için gayret gösteren ve klasik geleneği eleştirel biçimde sürdürerek, modern bir diyalektik rasyonalizm formüle etmeye çalışan felsefecilerin bile "sadece beşeri bilimleri değil, eylemlerimizi, saf teknik alanı aşan, yani felsefeye değen ahlaki ve siyasi sorunları ilgilendiren her şeyi irrasyonalizme ve telkine bırakan bu karamsarlığı"[33] paylaşmak istememesini anlamak

31 Bilincin bu yarılması, Husserl'in II: Dünya Savaşı'nın arifesinde yazılan mühim çalışması *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nde analiz edilir. Bu çalışma bir şekilde demokratik farkındalığın uyanışı ve faşizme karşı aklın bir savunusu sayılabilir. Felsefi içeriği yirminci yüzyılın ilk yarısının çığır açıcı entelektüel başarıları arasındadır.

32 Bu arada, tarihsel sınırlılıkları, tüm yönlerden gelen romantik tepkilerle abartılmış ve suiistimal edilmiştir. Özellkle II. Dünya Savaşı sırasında -ve özellikle burjuva demokratik kampta- Aydınlanma'yı yeniden canlandırma ve aklı irrasyonalizme karşı savunma çabalarının açığa çıkması doğaldı. Bkz. ör. Aron Gurwitch, "On Contemporary Nihilism [Çağdaş Nihilizm Üzerine]", *Review of Politics*, 7, 1945, s. 170-198, özellikle onsekizinci yüzyılı romantik irrasyonalist deformasyonlara karşı savunması; ve A. Koyré tarafından 1944'te New York'ta Concordet'nin ölümünün 150. yılında sunulan bir ders, *Revue Métaphysique et de Morale* içinde, 1944, s. 166-189. Koyré onsekizinci yüzyıl felsefesinin, insanlığın faşizme karşı mücadelesinde tek umudu olarak kalan bir insan ideali yarattığını ileri sürüyordu.

33 Perelman, Tyteca, a.g.e., s. 122.

mümkündür. Rasyonel felsefeyi bilimden dışlayan rasyonel bilimcilik, zorunlu olarak *Lebensphilosophie*, varoluşçuluk, yeni romantizm gibi irrasyonel eğilimlerle tamamlanır. Bilimcilik ve irrasyonalizmin tüm halleri, tamamlayıcı ürünlerdir.

Metafizik akıl, rasyoneli ve irrasyoneli taşlaştırır, onları bir kez ve kati olarak verili ve değişmez olarak kavrar ve bu anlamda insanın *bilişinin tarihsel olarak değişen* sınırlarını ve insanın gerçekliği *oluşturma* sürecini iki ontolojik alana böler: rasyonel varolan ve irrasyonel varolan. Bunun tersine modern diyalektiğin tarihi, diyalektik aklın bu tarihsel sınırları ortadan kaldırdığını ve metafizik aklın sadece irrasyonalizme ait bir bölge saydığı alanları, insan adına, geniş anlamıyla rasyonellik adına yavaş yavaş fethettiğini göstermiştir. Zamanında Hegel'in katı rasyonel düşünce ile irrasyonel dinamizm arasındaki tarihsel alternatife dâhice bir yanıt, diyalektik akıl için felsefi bir argüman anlamına gelen bir yanıt, adlı adınca "soyut katı düşünceninkinden daha yüksek bir rasyonellik türü var"[34] yanıtını bulduğu gibi, modern doğa bilimleri ve maddeci diyalektik felsefe de, bilinçli olarak veya kendiliklerinden diyalektik akılla rasyonel olan ve irrasyonel olan sorununun yeterli bir çözümüne ulaşmaktadırlar.

Diyalektik akıl, bilişin ve gerçekliği oluşturmanın evrensel ve zorunlu sürecidir. Hiçbir şeyi kendinin *dışında* bırakmaz, dolayısıyla hem bilim ve düşünmenin, hem de insan özgürlüğü ve gerçekliğinin aklı haline gelir. Aklın akıldışılığı ve dolayısıyla aklın tarihsel sınırlılığı, olumsuzlamayı reddetmesindedir. Aklın akla uygunluğu, olumsuzlamayı kendi ürünü olarak varsayması ve öngörmesinde, kendini süregelen tarihsel bir olumsuzlama olarak kavramasında ve böylece *kendi etkinliği-*

34 Karl Mannheim, "Das konservative Denken", *Archiv für Sozialwissenschaft*, 57, 1927, s. 492. Sosyolojizmin yükünü taşıyan ve modern diyalektiğin gerçek kaynaklarını görmezden gelen Mannheim, irrasyonalizmin ve romantizmin çağdaş diyalektik düşüncenin gelişimindeki rolünü abartmıştır.

nin çelişkilerini ortaya atmak ve çözmek olduğunu bilmesindedir. *Diyalektik akıl, gerçekliğin dışında varolmaz ya da gerçekliği kendisinin dışında bırakmaz. Sadece akla uygunluğunu gerçekleştirerek varolur: yani yalnızca tarih süresince akla uygun bir gerçeklik oluşturduğu ölçüde, kendini diyalektik akıl olarak oluşturur.*

Diyalektik aklın temel özellikleri şu noktalarda toparlanabilir: (1) Rasyonalist aklın tarih-ötesiliğine karşı aklın tarihsel karakteri. (2) Rasyonalist aklın basitten karmaşığa doğru giden bir kez ve kesin olarak belirlenmiş başlangıç noktalarından, insan bilgisinin toplam bütününe doğru ilerleyen analitik-toplamsal yaklaşımının aksine, diyalektik akıl görüngüden öze, parçadan bütüne vs. doğru ilerler ve bilginin ilerlemesini, temel ilkelerin tersine çevrilebilirliğini içeren diyalektik bir bütünleştirme süreci olarak tasavvur eder. (3) Diyalektik akıl, rasyonel düşünme ve biliş kabiliyeti olmasının yanı sıra, gerçekliği rasyonel olarak kurma, yani özgürlüğü gerçekleştirme sürecidir. (4) Diyalektik akıl, bilişin ve insanın özgürlüğünün gerçekleşmesinin tamamlanan her adımını, hem pratikte hem kuramda aştığı bir evrimci bütünlük bağlamına yerleştiren olumsuzlamadır. Göreli olanı mutlak olanla karıştırmaz ama göreli ve mutlak olanın diyalektiğini, tarihsel bir süreç içinde *kavrar ve gerçekleştirir.*

KÜLTÜRÜN METAFİZİĞİ

Ekonomik Etmen

Ekonomik etmen nedir ve ekonomik etmenlere inanç nasıl ortaya çıkmıştır? Metafizik-analitik araştırmalar esnasında, toplumsal bütünün farklı veçheleri özel özerk kategorilere dönüşmüştür. İnsanın toplumsal etkinliğinin bireysel anları –hukuk, ahlak, siyaset, iktisat– insanların kafalarında insan

etkinliğini belirleyen özerk güçlere dönüşürler. Toplumsal bütünün bu bireysel anları yalıtılıp soyutlamalara dönüştürüldükten sonra onların ara bağlantıları incelenir, hukukun "ekonomik etmene" bağımlılığı gibi. Bu düşünme şekli, insanın toplumsal etkinliğinin ürünlerini, insana karşı üstünlük kazanan özerk güçlere çevirir. Dolayısıyla bu metafizik soyutlamaların herhangi bir sentezi ancak dışsal bir sentez, soyut etmenlerin herhangi bir bağlantısı ancak şekilsel ve mekanik biçimde nedensel bir bağlantı olabilir. Etmen kuramı, bir toplum biliminin ön koşulları henüz geliştirilirken belki uygundu; ama uzmanlaşmış sosyal bilim çalışmalarının başarısı etmen kuramının yerine daha üstün bir bilimsel görüşün –sentetik araştırmanın– geçirilmesiyle sonuçlanmıştır.

Etmen kuramının kökenini ve tarihsel rolünü incelemiş olmakla övülen Labriola ve Plehanov'un argümanını neredeyse kelimesi kelimesine takip ettik. "Ekonomik etmen" ve ekonomik yapı arasında yaptıkları ayrım ne kadar derinlikli olursa olsun (bu ayrıma geri döneceğiz), analizleri bir noktada eksiktir. İki düşünüre göre de, "ekonomik etmen" ve toplumsal etmenlere olan inanç, azgelişmiş *bilimsel düşünmeye* eşlik eden *düşünümün* bir sonucuydu.[35] Böyle vargılar etmenlerin yalnızca etkisiyle veya sonuçlarıyla uğraşır ama kökenlerinin ne olduğu sorunuyla uğraşmaz. Belirleyici ve asli olan, bilimsel düşünmenin azgelişmişliği ve sınırlı, tek taraflı analitik biçimi değil, daha ziyade toplumsal varlığın çözülmesi, kapitalist toplumun atomlaşmasıdır. "Etmenler" ilk olarak düşünmenin ve bilim-

35 Labriola, etmenleri "geçmişte ve bugün, tamamen olgunluğa erişmemiş basit ifadeler olan geçici kavramlar" diye tarif eder. Etmenler "gelişim ve oluşum sürecinde olan bir bilginin zorunlu ürünüdürler" ve "zihinde, görünür hareketin anlık veçhelerinin soyutlanma ve genellenmesinin bir sıralanımı gibi yer ederler." A. Labriola, *Essays on the Materialist Conception of History* [Maddeci Tarih Tasavvuru Üzerine Denemeler], New York, 1966, s. 179, 145, 151. Benzer biçimde, Plehanov, *Development of the Monist View of History* [Tekçi Tarih Görüşünün Gelişimi], New York, 1972, s. 13vd.

sel araştırmanın değil, gelişmenin belli bir tarihsel biçiminin ürünleridir: bu gelişim esnasında insanların toplumsal etkinliğinin ürünleri özerk hale gelir, etmenlere bu biçimde dönüşür ve eleştirel olmayan bilince, insandan ve onun etkinliğinden bağımsız *özerk güçler* olarak geçer. Plehanov ve Labriola'nın ekonomik ve diğer etmenlerin kökenleri hakkındaki *yorumuna* katılmıyoruz ve onların yorumunun Aydınlanma izi taşıyan tek taraflı bir yaklaşım olduğunu öne sürüyoruz. Ancak ekonomik etmen ve ekonomik yapı arasında yaptıkları ayrımı tamamen kabul ediyoruz. "Bu ekonomik etmen ve ekonomik yapının bir ve aynı olduğu anlamına mı gelir? Elbette hayır ve Bay Kareyev ve yandaşlarının bunu anlayamamış olması oldukça merak uyandırıcı."[36]

Ekonomik yapı (Marksist maddeciliğin temel bir kavramı) ve *ekonomik etmen* (kaba sosyolojik kuramların sık sık kullanılan bir kavramı) arasındaki ayrım, sosyal bilimler sisteminde ekonomi politiğin merkezî rolünün ve toplumun hayatında ekonominin önceliğinin anlaşılmasının anahtarını sunar.[37] Marksizmi ve Marksizmin çeşitli kavramlarını kavramak için çok önemli olan başlıca soru şudur: Marksizm öncesi ekonomi politik, bilimsel yani maddeci bir tarih tasavvurunun temeli olabilir miydi? İktisadın hem *toplumun ekonomik yapısı* olarak, hem de bu yapının içerdiği ilişkilerin bilimi olarak önemini anlamak, iktisadın kendi karakterini netleştirmek anlamına gelir: İktisat toplumsal gelişimin bir etmeni değildir, haliyle iktisat bilimi de bu etmenin bilimi değildir. Maddeci tarih kuramının sadece kapitalist devir için geçerli olduğunu,

36 G. V. Plekhanov, *Izbrannie Sochhineniia*, Moskova, 1956, cilt 2, s. 288. Profesör Kareyev'in Çek topraklarında da mı öğrencileri vardı?

37 Ekonomik yapının maddi kavramı, sonraki bölümlerde (özellikle "Sanat ve Toplumsal Karşılığı" ve "Emek Felsefesi" bölümlerinde) göstereceğimiz gibi, emek ve praksis sorunlarından ayrılamaz. Bu yüzden, bu bağlantının yokluğunda, "ekonomik yapı" kavramı bile "ekonomik etmen" şeklinde bozulabilir.

çünkü maddi çıkarların bu devirde üste çıktığını (Ortaçağ'da Katoliklik, Antik Çağ'da ise siyaset üste çıkarken) ve ekonominin özerkleştiğini savunan eleştirinin, Marx'ın kuramını kavrayışında bariz bir boşluk olduğu görülür. Antik Çağ'da siyasetin, Ortaçağ'da Katolikliğin ve modern zamanlarda ekonomi ve maddi çıkarların egemen olması tam da maddeci kurama dayanarak, bu toplumların her birinin *ekonomik yapısını* açıklığa kavuşturarak açıklanabilirdi. Dolayısıyla burjuva ideolojisi maddi çıkarların ve ekonomik veçhe denen şeyin modern toplumda önemli bir rol oynadığını itiraf ettiği ve Marksizmin "doğru olarak" ve "ilham verici şekilde" buna işaret ettiğini (gerçi bilindiği üzere tek taraflı olduğu için bütün hakikati kapsamaz) yüce gönüllülükle teslim ettiği zaman, kendi ön kabullerinin kendi gizemlileştirmesine kurban gitmesine izin verir. Marksizme yönelik yüce gönüllülüğü gülünçtür. Ekonomik etmenin, Marx'tan önce farklı burjuva düşünürler tarafından gözlemlenen (Harrington, Madison, Thierry, vs.) hâkim rolünün[38] kendisi maddeci bir yorum gerektirir, yani kapitalizmin ekonomik yapısı ve bu yapının kendine has özelliklerine dayanarak yorumlanması gerekir. Kapitalist toplumda ekonominin şüphelenilen özerkliği, önceki toplumlarda varolmayan bir özerklik, *şeyleşmiş* toplumsal ilişkilerin özerkliğidir ve dolayısıyla ekonominin sadece belirli bir tarihsel biçimiyle ilişkilidir.

38 1787 Amerikan anayasasıyla ilgili tartışmada, bu meseleye dair değerli malzemeler bulunur -farklı eğilimlerin temsilcileri kendi çıkarlarını sonraki zamanların burjuva toplumunda duyulmamış bir samimiyetle savunmuşlardır. Hamilton: "Bu mülkiyet eşitsizliği toplumdaki büyük ve asli ayrımı oluşturmuştur." Aynı yıl, Madison *Federalist*'te "Hizipleşmenin en yaygın ve kalıcı kaynağı mülkiyetin farklı ve eşitsiz bölüşümü olmuştur. Mülkiyeti elinde tutanlar ve mülk sahibi olmayanlar toplumda hep ayrı çıkarlar oluşturmuşlardır," diye yazdı. John Adams 1776'da Sullivan'a bir mektupta: "Harrington iktidarın hep mülkiyetin peşinden geldiğini göstermiştir. Bunun politikada, mekanikte etki ve tepkinin eşit olması gibi, yanılmaz bir maksim olduğuna inanıyorum. Hayır, bir adım öteye gidip, bir toplumdaki güç dengesinin topraktaki mülkiyet dengesine eşlik edeceğini iddia ediyorum." yazdı. Bkz. der. F. Coker, *Democracy, Liberty, Property*, New York, 1947, s. 73, 82, 120.

Başka bir kanıya göre, tarihe genel olarak bakıldığında Marksizm, toplumsal yaşamın şu ya da bu bölümünün zorunlu hâkimiyetini kabul etmez. Toplumun gelişiminde iktisadın başatlığının sadece ampirik olması ve zorunlu olarak kaçınılmaz olmaması gerekir ve üretim güçlerindeki büyük ilerleme sayesinde, maddi malların elde edilmesinin *ikincil* bir mesele haline geldiği gelişim noktasında, ortadan kalkması gerekir. Başka bir deyişle, bu görüşe göre iktisat, azgelişmiş üretimin insanları enerjilerinin çoğunu maddi malların üretimi ve dağıtımıyla ilgili sorunlara vakfetmeye zorladığı, görece olarak geri kalmış toplumlarda belirleyici bir rol oynar. İktisat, insan etkinliğinin, bu etkinliğin bütünlüğü içinde geçici olarak hâkim olan belirli bir çeşidi olarak, yalnızca niceliksel anlamda kavranır. Dolayısıyla insanları ekonomik etkinliğin niceliksel egemenliğinden kurtarmak, toplumun ekonominin öncelliğinden kurtulması anlamına gelir. Ama insanları ekonomik etmenin öncelliğinden kurtarmanın bir ön koşulu olarak çalışma saatlerini azaltmak, insanların özgür bir toplumda bile belli toplumsal üretim ilişkileri içine gireceği ve o zaman bile üretimin toplumsal bir niteliği olacağı gerçeğini hiçbir şekilde bertaraf etmez. İktisat *fetişizmi* ve emeğin *şeyleşmiş* karakteri kaybolacak ve yorucu fiziksel emek ortadan kalkacaktır. Bütün bunlar insanların kendilerini üretken olmayan, yani ekonomi dışı etkinliklere vakfetmelerine olanak tanıyacaktır. Ama yine de, *ekonomik yapı toplumsal ilişkilerin temel dayanağı olarak öncelliğini korumaya devam edecektir.* Daha açıkçası: *İnsanlar ekonomik etmenin üstünlüğünden sadece belirli bir ekonomik yapıda, yani komünist bir yapıda kurtulacaklardır.* Geçmişte maddi mallar için anında mücadele vermeyen ve bu anlamda ekonomik etmenin üstünlüğü altında olmayan toplumlardaki sınıfların niteliğine işaret edebiliriz. Bu sınıfların niteliği, etkinliklerinin üretken olmayan bir etkinlik olduğu gerçeğiyle

beraber, içeriği ve önemi hep o toplumların ekonomik yapısının sonuçlarıydı.

Etmen kuramına yönelik eleştirisinde Kurt Konrad bu kuramın, toplumsal ilişkileri şeyler arasındaki ilişkiler gibi aksettiren fetişist bir toplum sezgisinin meyvesi ve kalıntısı olduğunu göstermişti. Etmen kuramı toplumsal hareketi baş aşağı çevirir. İnsanın nesnel veya tinsel praksisinin yalıtılmış ürünlerini toplumsal gelişimin "failleri" sayar, oysa gerçekte toplumsal hareketin tek faili toplumsal hayatını üretme ve yeniden üretme sürecindeki insanın kendisidir.

Marksizmin bir kategorisi olan ekonomik yapı ile sosyolojinin bir kategorisi olan ekonomik etmen arasında ayrım yapmak, ekonominin toplum yaşamındaki öncelliğini bilimsel olarak temellendirmenin ve kanıtlamanın bir ön koşuludur. Etmen kuramı ayrıcalıklı bir etmenin –ekonominin– diğer bütün etmenleri belirlediğini ileri sürer: devleti, hukuku, sanatı, politikayı, ahlakı. Bu şekilde toplumsal bütünün, yani ekonomik bir formasyon olarak toplumun nasıl ortaya çıktığı ve oluştuğu sorusunu geçiştirmiş olur. Bu formasyonu, sorgulamadan, verili bir olgu olarak, ayrıcalıklı bir etmenin tüm diğer etmenleri belirlediği müdâhil olmayan dışsal bir biçim veya alan olarak kabul eder. Bunun aksine maddeci kuram, *toplumsal bütünün (toplumsal-ekonomik formasyonun) ekonomik yapı tarafından oluşturulup inşa edildiği kanısından yola çıkar. Ekonomik yapı, toplumsal yaşamın tüm alanlarının birliğini ve sürekliliğini oluşturur.*[39] Maddeci monizm –her tür çoğulcu teorinin aksine– toplumu bazıları neden, bazıları da sonuç

39 Bu görüş açısı modern toplumun birliğini ve bu toplumun tüm alanlarının yapısal ara bağlantılarını anlamaya yardımcı olur –iktisat (üretim için üretim, parameta-para), bilim (nesnel bilgiyi metodik biçimde elde etmenin ve depolamanın mutlak, yani sınırsız ve hep-gelişen bir süreci) ve gündelik hayat da (hayatın gittikçe hızlanan temposu, hazza yönelik mutlak doyumsuzluk, vs.) dâhil olmak üzere.

olarak görünen bir etmenler dizisi veya öbeği olarak görmez. Bir etmenin neden, bir diğerinin sonuç olduğu mekanik nedensellik ile çoğulcu etkileşim, yani herhangi bir nedenselliği dışlayan ve yerine işlevselliği, ilişkilendirmeyi vs. geçiren basit devamlılık arasında bir tercihle yüz yüze kalmanın kendisi, gerçekliğe *tikel* bir bakışın sonucudur. Bu bakış önce toplumsal gerçeklikten belli yalıtık soyutlamaları seçip çıkartmış, onları ontolojik varolanlara (etmenlere) terfi ettirmiş ve sonra geri gidip bu metafizik kurguları çeşitli bağlamlara, etkileşimlere ve nedensel bağımlılıklara dâhil etmiştir. Doğal olarak metafizik çıkış noktası bütün bu etkinlikte zorunlu olarak izini bırakır.[40] Metafizik bir duruş, sorunun içine kaçak olarak sokulmuştur.

Maddeci monizm, *toplumu ekonomik yapı tarafından biçimlendirilen bir bütün*, yani *üretim içindeki* insanların, *üretim araçlarına* istinaden dâhil oldukları toplumsal ilişkilerin toplamı olarak görür. Hem eksiksiz bir sınıf kuramı için hem de tüm toplumsal düzenin niteliğini etkileyen yapısal değişimler ile toplumsal düzenin niteliğini temelden değiştirmeden sadece tadil eden türev, ikincil değişimleri ayıracak nesnel bir kriter için bir dayanak oluşturabilir. Kapitalizmin çağdaş savunuları (mesela sınıfsal farklılıkların en ileri emperyalist ülkelerde ortadan kalkmış olduğu), ekonomik etmenle ekonomik yapıyı birbirine karıştıran kuramlara dayalıdır. Bu nedenle sınıflara dair geniş mazeretçi literatürün, özel mülkü piyasada elden çıkarma olanağının sınıf aidiyetini belirlediğini düşünen Max Weber'den yola çıkmasının tesadüf eseri ol-

40 Kaba çoğulcu bakış açısı John Dewey'nin görüşlerinde açıkça ortadadır: "Soru, etmenlerden herhangi birinin nedensel kuvvet olacak kadar baskın olup olmadığıdır -böylece diğer etmenler ikincil ve türev etkiler olurlar." "Kültürün baskın olan ve diğerlerini üretip düzenleme eğilimi gösteren tek bir etmeni veya evresi var mıdır, yoksa iktisat, ahlak, sanat, bilim vb., her biri diğerlerini etkileyen ve onlardan etkilenen bir grup etmenin etkileşiminin veçhelerinden birkaçı mıdır?" J. Dewey, *Freedom and Culture* [Özgürlük ve Kültür], New York, 1939, s.13, 16.

madığını hissediyoruz. Bu yaklaşım üretim araçlarının sahipliği ile malların sahipliği arasındaki farkı tamamen ortadan kaldırır. Temel sınıf ikiliğinin –sömürenler ve sömürülenler– yerine Weber, özerk ve dolayısıyla soyut bir mülk sahibi olanlar ve olmayanlar, zengin ve fakir, mülkünü elden çıkaran ve çıkarmayan vs. skalası ortaya koyar. Diğer bir deyişle: Bu tahayyüle göre iktisat kavramı, iktisadın servet, özel mülk, paranın gücü, mülk sahipliğinin gücü vs. olarak ele alındığı eski "etmen kuramına" indirgenir. Bu kuram ekonomik açıdan güçlü olan bir bireyin, gerçek bir iktidar faili olması gerekmediği gibi yüzeysel ve polemik bir vargıya yol açar.[41] "Ekonomik determinizme" atfedilen tek taraflılığa iktisadın, iktidarın ve sosyal statünün çoğulcu determinizmiyle karşı çıkılır. Bu aslında atomistik etmen kuramına *geri giden* bir kanıdır. Max Weber'e göre iktisat, iktidar ve sosyal statü tarih-ötesi bir varoluşa giden, bağımsız özerk diziler oluştururlar. Ancak gerçekte (a) ekonomik konum, (b) toplumsal prestijin, onurun, saygının vs. hiyerarşisi içinde sosyal statü ve (c) siyasi iktidarın bölünmesi, sadece çerçevesinde işlev gördükleri, birbirlerine nüfuz ettikleri ve etkileştikleri belirli bir sosyoekonomik formasyon *içinde ve buna dayalı olarak* göreli bir özerkliğe sahip olurlar. Sosyal statü ve siyasi iktidarın "son tahlilde" iktisada ve ekonomik yapıya bağımlı olmadığı, bunların birbirini etkileyen üç bağımsız, özerk dizi oluşturduğu kanısı optik bir yanılsama, iktisadı basitçe "tamamlanmış" olmak adına tüm

41 Bu, açıklaması kolay da olsa, tarihin bir paradoksudur –II. Dünya Savaşı'ndan sonra, burjuva sosyologları Weber'in sınıf kuramını sınıfsız bir toplumun olanaksızlığını ileri sürmek için (yeni yeni filizlenen Sovyet toplumunun ütopyacı niteliğini kanıtlamak gerektiğinde); II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise aynı kuram sınıfların ve sınıf karşıtlıklarının yavaş yavaş sonunun geldiğini öne sürmek ve en ileri tekelci-emperyalist ülkelerde sınıf mücadelesini zayıflatmak için kullanmışlardır. İlk pozisyon için bkz. Paul Mombert, "Zum Wesen der soziale Klasse", *Hauptprobleme der Soziologie, 2*, 1923, s.267. İkincisi için bkz. J Bernard ve H. Schelsky, *Transactions of World Congrees of Sociology*, 1956, cilt 3, s. 26-31; ve 1954, cilt 2, s. 360.

diğer etmenlerin etrafında düzenlendiği tek etmen olarak kavramanın bir sonucudur. Yoksulluğun da kendi içinde ve tek başına statüye mani olmaması gibi, para sahibi olmanın [*Geldbesitz*] da kendi içinde ve tek başına statü için bir yeter şart olmadığı doğrudur. Ama mülkiyet veya yoksulluk sınıf aidiyetinden ziyade ekonomik statüyü ifade etse bile, bunun sosyal statü veya politikaya etkisi hâlâ *sosyoekonomik yapıya bağlı olacaktır.* Örneğin, Don Kişotluk sorunu eski, kaybolmaya yüz tutmuş düzende *normal şekilde* işlev gören statü onuru gibi değerlerin, yapısı ve değerler hiyerarşisi farklı olan bir topluma aktarılması sorunu olarak yorumlanabilir. Eski değerler bu toplumda sıradışı bir şekilde işlev görür ve tamamen *zıt bir etki veya anlama* sahip olurlar. *Belli değerlerin gördüğü işlevdeki değişim öncelikli olarak öznel değerlendirmenin değil, toplumsal ilişkilerdeki nesnel bir değişimin sonucudur.* İktidar, iktidar yapısı ve iktidar yapısındaki değişimlerde de benzer bir durum vardır: ekonomik etmene (servete, mülkiyet gücüne, vs.) dayalı olarak kavranamazlar, ancak şu ya da bu toplumsal formasyonun ekonomik yapısının yasaları üzerinden kavranabilirler. Toparlarsak denebilir ki: *Servetin bölüşümü ("iktisat"), iktidar hiyerarşisi ve yapısı ("iktidar") ve sosyal statünün derecesi ("prestij"), bunların hepsi verili bir gelişim döneminde, bir toplumsal düzenin ekonomik yapısından doğan yasa benzeri ilişkiler tarafından belirlenirler.* Verili bir toplumda iktidarın nasıl bölüşüldüğü, iktidarın failinin kim olduğu, nasıl yürütüldüğüne dair sorular ortaya atılır –yani, *iktidar hiyerarşisinin* doğasına dair sorular: Daha ötesi, toplumsal prestijin ölçeğinin ve derecesinin ne olduğu, payeyi kimin ve nasıl elde ettiği, saygı gören otoritenin ve kahramanın kim, sapkın ve "şeytanın" kim olduğu, diğer bir ifadeyle *sosyal statünün* niteliğinin ve ölçeğinin ne olduğuna dair ve son olarak servetin nasıl bölüşüldüğü, toplumun mülk sahipleri ve

yoksullara nasıl bölündüğü (veya mülk sahibi olan ve daha az mülk sahibi olan mı demeli) –yani *servetin bölüşümüne* dair sorular. Weber ve okulu bütün bu sorunların özerk olduğunu düşünür. Oysa bu sorunların hepsi toplumsal formasyonun ekonomik yapısından kaynaklanır ve yalnızca bu temelde rasyonel olarak açıklanabilirler.

Ekonomik yapı tarafından oluşturulan toplumsal gerçekliğin *birliğine* yapılan vurgu, eğer bu birlik metafizik bir özdeşlik zannedilirse ve eğer toplumsal gerçekliğin somut bütünlüğü soyut bütünselliğe doğru yozlaşırsa, elbette bilimsel araştırmaya bir engel teşkil edebilir. Çağdaş sosyolojinin, monistik metodolojik çıkış noktasını terk edip toplumsal gerçekliğin, adına yekpare bilimsel disiplinler yarattığı tikel alanlarının veya anlarının (iktidar sosyolojisi, sanat sosyolojisi, kültür sosyolojisi, bilgi sosyolojisi, din sosyolojisi vs.) ayrıntılı bir incelemesine girişmiş olduğu halde, nasıl olup da belli olumlu sonuçlar elde ettiği böyle açıklanabilir. Buna karşılık, doğru –yani potansiyel olarak doğru– çıkış noktasında basitçe ısrar etmek *kendi içinde ve tek başına, bu başlangıç noktasının hakikatini somut bütünlüğü içinde gerçekleştirmeden*, sadece hoyrat tekrarcılığa yol açacak ve metafizik bir özdeşlik veya boş bir bütünlükte durup kalacaktır.

Sanat ve Toplumsal Karşılığı

Felsefi sorgulama çemberler çizerek yürümekten tamamen farklıdır. Ama kim çemberlerde kaybolur ve kim felsefi soruları sorar? Dairesel akıl yürütme, sınırlayıcı sorular çemberini kendisinin oluşturduğuna dair naif, bilinçdışı bir fikirle iş görür. Sorunlar ana hatlarıyla belirtilmiştir, sorular sorulmuştur, şimdi akıl yürütme kendi kavramlarını düzeltmeye yoğunlaşır. Peki, sorunları seçen ve hatlarını belirten kimdir? Akıl yürütmeyi kısıtlayan çemberi kim çizmiştir?

Gerçekçilik ve gerçekdışıcılık [*non-realism*] tartışmaları, tanımları daha titiz biçimlendirmeye, kavramları yeniden oluşturmaya, kelimeleri başka kelimelerle değiştirmeye yol açar, ama bütün bu koşuşturma ifade edilmemiş ve incelenmemiş bir ön kabule dayanır. İnsanlar sanatçının gerçekliğe yönelik tavrını, bu tavrı tasvir ederken kullandığı araçları, gerçekliğin şu ya da bu veçhesini yansıtışının uygunluğu, sadakati ve sanatsal kesinliğini tartışırken en açık ve en aşina olan, sorgulama ve araştırmaya en az ihtiyaç duyan şeyin gerçekliğin kendisinden başka bir şey olmadığını, alttan alta hep kesin olarak kabul ederler. Peki, gerçeklik nedir? Gerçekçilik ve gerçekdışıcılık hakkındaki tartışmalar, eğer başlıca soruyu karanlıkta bırakıp ikincil meseleleri açıklığa kavuşturuyorlarsa nasıl verimli olabilirler? Bu tartışma baş aşağı dönmüş sorunlar kümesini tekrar sağlam zemine oturtacak, başlıca soruyu netliğe kavuşturacak ve böylece bütün diğer sorunları çözmenin ön koşulunu sağlayacak bir "Kopernik dönemeci" gerektirmiyor mu?

Her gerçekçilik veya gerçekdışıcılık fikri, gerçekliğin bilinçli veya bilinçdışı bir tahayyülüne dayalıdır. Sanatta gerçekçilik veya gerçekdışıcılık sayılan şey, her zaman gerçekliğin ne olduğu ve nasıl tasavvur edildiğine bağlıdır. Bu nedenle sorunun *maddeci bir incelemesi*, bu bağlılığı temeline yerleştirerek başlar.

Şiir iktisattan daha düşük düzeyde bir gerçeklik değildir. Farklı bir türde, farklı bir biçimde de olsa, farklı bir misyonu ve önemi de olsa eşit derecede insani bir gerçekliktir. İktisat, şiiri doğrudan veya dolaylı, dolayımlı veya dolayımsız olarak yaratmaz. Daha ziyade insan, hem iktisadı hem de şiiri insani praksisin eserleri olarak oluşturur. Maddeci felsefe şiiri iktisat payandasına oturtamaz. İktisadı, siyaset, felsefe veya sanat gibi daha az gerçek veya neredeyse hayalî muhtelif kılıklara bürünen tek ve biricik gerçeklik kisvesine de

sokamaz. Bunun yerine iktisadın kendi kökenine dair başat soruyu sormalıdır. İktisadı verili ve daha fazla indirgenemez bir şey olarak, her şeyin nihai kaynağı ve daha fazla sorgulanamaz tek gerçek gerçeklik olarak ele alan kişi iktisadı bir sonuca, bir şeye, özerk bir tarihsel etmene dönüştürür ve bu süreçte de onu fetişleştirir. Modern maddecilik bu nedenle radikal bir felsefedir çünkü insanın eserlerine, analizin sınırı olarak davranmaz; toplumsal gerçekliğin köklerine, nesnel özne olarak insana, toplumsal gerçekliği *oluşturan* varlık olarak insana nüfuz eder. İktisadı ancak insanın nesnel özne olarak, yani yeni toplumsal-insani bir gerçeklik oluşturmak için doğal maddeleri, doğa yasalarıyla uyumlu ve zorunlu bir koşul olarak doğaya dayalı biçimde kullanan bir varlık olarak, maddi belirlenimi temelinde insanın nesnelleşmesinin temel yapısı olarak, ana plan, toplumsal ilişkiler matrisi olarak, insanın nesnelleşmesinin ve ekonomik temelin üst yapıyı belirlemesinin başlangıç aşaması olarak *yorumlayabiliriz.* İktisadın öncelliği insanın yaratılarının bir kısmının diğerlerinden daha gerçek olmasının sonucu değil, daha ziyade *praksisin ve çalışmanın* [*work*] *insan gerçekliğini oluşturma sürecindeki merkezî öneminin sonucudur.* İnsanın Rönesans dönemindeki düşüncesi (ki Rönesans modern çağ insanını ve onun dünyasını *keşfetmiştir*) yaratma, yani insanı hayvandan ayırt eden ve sadece insana ait bir şey anlamına gelen geniş haliyle tahayyül edilen çalışma kavramı ile başladı: Tanrı yaratır ama çalışmaz, oysa insan hem yaratır, hem de çalışır. Rönesans'ta, yaratma ve çalışma hâlâ birleşikti. Yeni doğan insan dünyası, Botticelli'nin bahar vakti bir deniz kabuğundan çıkan Venüs'ü kadar taze ve aydınlıktı. Yaratma, yüceltilmiş ve yüceltici bir şeydir. Yaratma olarak çalışma ile çalışmanın yüceltici yaratıları arasında doğrudan bir ilişki vardır: Yaratılar onların *üstünde* duran yaratıcılarına –insana– işa-

ret eder ve onun dönüştüğü ve başardığı şeyin yanı sıra olabileceği şeylere de tanıklık ederler. İnsanın fiili yaratıcılığını, ama ondan da ziyade, sonsuz olanaklılıklarını ilan ederler. "Bizi çevreleyen her şey kendi eserimizdir, insanın eseridir: ülkenin her yerindeki evler, saraylar, şehirler, muhteşem binalar. Meleklerin işine benzerler oysa insan eseridirler... Bu mucizeleri görünce anlarız ki şimdiye kadarkilerden daha bile iyi, güzel, ince, daha mükemmel şeyler yaratabiliriz..."[42]

Kapitalizm bu doğrudan bağı keser, çalışmayı yaratmadan, yaratıları yaratıcılarından ayırır ve çalışmayı yaratıcı olmayan, yorucu angaryaya dönüştürür. Yaratma sanattır, sanayi emeği ise ezberdir, rutin, tekrarlayan ve haliyle değersiz ve kendi değerini yok eden bir şeydir. Rönesans'ta yaratıcı ve özne olan insan bir yaratı ve nesne seviyesine, masa, makine, çekiç seviyesine iner. Yarattığı maddi dünya üzerindeki denetimini yitirdiğinden, insan gerçekliğin kendisini de yitirir. Gerçek gerçeklik, şimdi şeylerin ve şeyleşmiş insan ilişkilerinin nesnel dünyasıdır. Onunla karşılaştırıldığında insan hataların, öznelliğin, belirsizlik ve keyfiliğin kaynağı gibi –tek kelimeyle kusurlu bir gerçeklik gibi görünür. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde yüce gerçeklik artık aşkın Tanrı, insanın ve doğanın gizemlileşmiş fikri şeklinde göklerde hüküm sürmüyordu; aşkın "iktisat", insanın fetişleşmiş maddi ürünü şeklinde dünyaya inmişti. İktisat, ekonomik etmene dönüşmüştü. Gerçeklik nedir ve nasıl oluşmuştur? Gerçeklik "iktisattır" ve geri kalan her şey "iktisa-

42 "Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur, omnes domos, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, ut potius angelorum quam hominum opera, ob magnam quandam eorum excellentia, iure censei debeant..." G. Manetti, *De dignitade et excellentia hominis*, Basel, 1532, s.129vd. Ayrıca krş. E. Garin, *Filosofi italiani del quattrocento*, Florence, 1942, s.238-42. Manetti (1396-1459), polemiğin heyecanıyla, insana dair her şeyin yozlaşabileceğini gözardı eder, ama bu programatik taraflılık hümanizme güven manifestosunu özellikle cazip kılar. Yüz yıl sonra, insanlığın sorunlarının çok daha derinlikli bir kavrayışına ulaşan Cervantes artık bu iyimserliği paylaşmıyordu.

dın" süblimleşmesi veya kılık değiştirmesidir. O zaman iktisat nedir? "İktisat" ekonomik etmendir, yani fetişleşmiş toplumsal varlığın özerkleşmiş ve kapitalist toplumda atomlaşan güçsüz, dağılmış insana gerçekten üstünlük kazanmış bileşenidir. Bu fetişleşmiş biçimde veya deforme halde, on dokuzuncu yüzyıl ideologlarının bilincine girdi ve ekonomik etken olarak, toplumsal gerçekliğin ilk nedeni olarak ortalığı birbirine kattı. Toplumsal kuramların tarihi, iktisadın böyle gizemli bir özerklik taşıdığını düşünen düzinelerce insanın ismini kayıt altına almıştır -biz de bunlara başkalarını ekleyebiliriz. Bunlar "ekonomik etmenin" ideologlarıdır. Marksist felsefenin bu ideolojiyle ortak hiçbir yönünün bulunmadığını vurgulamak isteriz.

Marksizm, toplumsal bilinci, felsefeyi ve sanatı "ekonomik koşullara" indirgeyecek ve analitik etkinliğiyle tinsel varlıkların dünyevi özlerini açığa çıkarmayı sağlayacak mekanik bir materyalizm değildir. Maddeci diyalektik bunun tersine somut tarihsel bir öznenin, maddi-iktisadi temelini ona karşılık gelen fikirler ve tüm bir bilinç biçimleri kümesi oluşturmak için nasıl kullandığını gösterir. Bilinç koşullara indirgenmez; daha ziyade dikkat, *somut bir öznenin, içinde kendisinin de tarihsel olarak üretildiği ve yeniden üretildiği bir toplumsal gerçekliği ürettiği ve yeniden ürettiği* sürece yöneltilir.

Katı ve analiz edilmemiş düşünsel görüngülerin, eşit derecede katı ve eleştirel olmaksızın tasavvur edilen "toplumsal koşullarla," eleştirel olmaksızın ilişkilendirilmesi -sık sık Marksistlere atfedilen ve adeta onların yönteminin ilkesi gibi sunulan bu yaklaşım, aslında birtakım idealist yazarların da niteliğidir. Onlar için gerçekliğin bilimsel bir yorumu işlevini görür. En çılgın idealizm böylece en kaba maddecilikle el ele verir.[43] Bu ortak yaşamın en yaygın örneklerinden biri romantizm

43 Bkz. örneğin romantizm ve mutsuz bilinç yorumu, Jean Wahl, *La malheur de conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929.

sorunuyla ilgilidir. Bir kısım literatür romantik şiiri ve felsefeyi Almanya'nın ekonomik zayıflığına, Alman burjuvazisinin Fransız devrimi sırasındaki acizliğine veya Almanya'nın parçalılığı ve o zamanki koşullarının geriliğine dayanarak açıklar. Zihnin bu anlamda anlaşılmamış ve dışsal kalan, sabitlenmiş katı eserleri hakkındaki hakikatini, belli bir dönemin koşullarında arar. Oysa toplumsal bilincin hakikatinin, toplumsal varlıkta olduğunu ilk defa Marksizm ileri sürmüştür –ki devrimci katkısı da budur. *Ama koşullar varlık değildir.* "Koşulları" "varlığın" yerine geçirmek birtakım başka hatalı kavrayışlara sebep olur: Romantizmin, sadece belirli bir tarihsel *kertesine* atfedilebilecek malzemelerin hepsinin toplamı olduğu fikri (mesela Ortaçağ gibi, idealize edilmiş insanlar, fantezi, romantikleştirilmiş doğa, arzu vs.)... Oysaki aslında romantizm hep yeni malzemeler ortaya çıkarır ve eskileri bir kenara atar. Romantizmin romantizm-dışından farklı olduğu çünkü birinin geçmişe tutunduğu, diğerinin ise geleceğe doğru döndüğü fikri... Oysaki tam da yirminci yüzyılın romantik akımları aslında geleceğin de romantizmin önemli bir kategorisi olduğunu kanıtlamışlardır. Romantizm ve romantizm-dışının birbirlerinden farklı olduğu, çünkü birinin Ortaçağ'ın hasretini çektiği, diğerinin ise Antik Çağ'a ilgi duyduğu fikri... Oysaki aslında Antik Çağ da –hatta başka herhangi bir şey de– romantik özlemin konusu olabilir.

Dolayısıyla bu kavram bir taraftan bilincin içeriğini oluşturan koşulları, diğer taraftan bu koşullar tarafından şekillendirilen edilgen bir bilinci ortaya koyar. Bilinç edilgen ve acizken koşullar belirleyici ve her şeye kadirdir. Peki, bu "koşullar" nelerdir? Edilgenliğin bilincin zorunlu bir niteliği olmadığı gibi, kadir-i mutlaklık da koşulların zorunlu bir niteliği değildir. "Koşullar" ve bilinç arasındaki çelişki, toplumun diyalektiğinin temel etmeni olan özne-nesne diyalektiğinin farklı geçici tarihsel biçimlerinden biridir.

İnsan "koşullar" olmadan varolmaz ve sadece "koşullar" aracılığıyla toplumsal bir varlık olur. İnsan ve "koşullar" arasındaki çelişki, aciz bir bilinç ve her şeye kadir "koşullar" arasındaki zıtlık, koşulların kendi içindeki bir antagonizma ve insanın kendi içindeki bir bölünmedir. Toplumsal varlık koşullara, şartlara veya ekonomik etmene eşdeğer değildir; bunların hepsi yalıtık olarak ele alındıklarında bu varlığın deforme olmuş halleridir. Toplumsal gelişimin belli evrelerinde insanın varlığı yarılmıştır çünkü varlığının, onsuz insan olmaktan çıkacağı ve idealist bir görüntüye dönüşeceği nesnel veçhesi insan öznelliğinden, etkinliğinden, olanaklılıkları ve olasılıklarından ayrılmıştır. Bu tarihsel bölünmede, insanın nesnel tarafı yabancılaşmış nesnelliğe, ölü, insandışı bir nesnelliğe ("koşullara" veya ekonomik etmene) dönüşmüştür ve insan öznelliği de öznel bir varoluşa, sefalete, ihtiyaca, boşluğa, basit soyut olasılığa, bir özleme dönüşmüştür.

İnsanın toplumsal karakteri, sadece bir nesne olmadan hiçbir şey olmamasında değil, özellikle gerçekliğini nesnel etkinlikte açığa vurmasında meydana çıkar. Toplumsal hayatı üretirken ve yeniden üretirken, yani kendini toplumsal-tarihsel bir varlık olarak kurarken, insan şunları üretir:

1 maddi mallar, çalışmaya dayalı maddi-duyumsal dünya,
2 toplumsal ilişkiler ve kurumlar, toplumsal koşulların toplamı, ve
3 bunlara dayalı olarak, fikirler, duygular, insani nitelikler ve bunlara karşılık gelen insan duyuları üretir.

Bir özne olmadan, insanın bu toplumsal ürünleri anlamsız olacaktır; maddi araçlar ve nesnel yaratılar olmadan da özne salt bir hayal olacaktır. *İnsanın özü nesnellik ve öznelliğin birliğidir.*

İnsan kendini çalışma temelinde, çalışma içinde ve çalışma aracılığıyla oluşturmuştur; sadece bütün diğer üst düzey hayvanlardan niteliksel olarak farklı, düşünen bir varlık ola-

rak değil, aynı zamanda evrende gerçekliği oluşturma yetisine sahip olduğunu bildiğimiz tek varlık olarak. İnsan doğanın bir bileşenidir ve kendisi de doğadır. Bununla beraber aynı zamanda hem "dış" doğaya hem de kendi doğasına hâkim olduğundan, doğada sadece kendi doğasına indirgenemeyecek *yeni* bir gerçeklik oluşturan bir varlıktır. İnsanın toplumsal-insani bir gerçeklik şeklinde inşa ettiği dünya, insandan bağımsız koşullardan doğar ve onlar olmadan düşünülemez. Ama bu koşullara indirgenemeyen farklı bir niteliği yansıtır. İnsan doğadan ortaya çıkar ve onu aştığında bile onun bir parçasıdır. Kendi yaratılarıyla özgürce ilişki kurar, onlardan uzaklaşır, onların anlamını sorgular ve kendisinin evrendeki yerini sorgular. Kendisinin ve kendi dünyasının içine kapanmış değildir. Bir insan dünyası, nesnel bir toplumsal gerçeklik oluşturduğu ve böylece kendi durumunu, koşullarını ve varsayımlarını aşabildiği için, insan-dışı dünyayı, evreni ve doğayı da kavrar ve yorumlar. İnsan doğanın gizemlerine yalnızca insani bir gerçeklik *oluşturduğu* için vâkıf olabilir. Modern teknoloji, deneysel laboratuarlar, hızlandırıcılar ve füzeler, hepsi doğanın bilişinin salt düşünceye dayandığı önermesini çürütürler.

Böylece insani praksis başka bir ışıkta gözükür: nesnel olanın öznel olana, öznel olanın da nesnel olana dönüşmesinin alanı olarak. İnsan niyetlerinin gerçekleştiği ve doğa yasalarının keşfedildiği "etkin merkezdir". İnsani praksis nedenselliği ve amaçsallığı birleştirir. Ve eğer insani praksisi esas toplumsal gerçeklik olarak kabul edersek, praksise dayalı olarak insan bilincinin iki bölünmez temel işlevi yerine getirdiği açık hale gelir: kayda geçirmek ve tasarlamak, olguları bulmak ve planlamak. Bilinç aynı anda hem düşünüm hem de tasarlamadır.

Praksisin diyalektik karakteri tüm insan yaratılarına kalıcı bir damga vurur, sanat dâhil. Bir Ortaçağ katedrali feodal

dünyanın bir ifadesi veya imgesidir; ama aynı zamanda onun kurucu bir öğesidir de. Katedral Ortaçağ gerçekliğini sanatsal açıdan yeniden üretmekle kalmaz, aynı zamanda onu sanatsal biçimde üretir. *Her sanat eserinin bölünmez ikili bir karakteri vardır: gerçekliği hem ifade eder hem de oluşturur. Eserin ne ötesinde ne de öncesinde varolan, tam tamına yalnızca eserde varolan bir gerçeklik oluşturur.*

Amsterdam asilzadelerinin Rembrandt'ın "Gece Devriyesi" (1642) tablosunu, tabloda kendilerini tanıyamadıkları ve bu da onlarda gerçekliği çarpıtma izlenimi bıraktığı için öfkeyle reddettikleri söylenir. Gerçeklik, yalnızca kişi içinde kendini tanıdığı zaman mı hakikaten bilinir? Bu iddia insanın kendini bildiğini, neye benzediğini ve kim olduğunu bildiğini, gerçekliği bildiğini ve gerçekliğin ne olduğunu sanattan ve felsefeden *bağımsız olarak* söyleyebileceğini varsayar. Ama insan bütün bunları nerden bilir ve bildiğinin sahiden gerçekliğin kendisi olduğundan, sadece gerçekliğe dair *kendi* fikri olmadığından nasıl emin olabilir? Asilzadeler kendi gerçeklik fikirlerini Rembrandt'ın gerçeklik fikrine karşı savundular ve böylece kendi önyargılarını gerçeklikle eş tuttular. Kendi fikirlerinin gerçekliği içerdiğine, bu yüzden de fikirlerinin gerçeklik olduğuna inanıyorlardı. Buradan da mantıksal olarak gerçekliğin sanatsal bir ifadesinin onların fikirlerini duyusal, sanatsal resim diline çevirmesi gerektiği sonucu çıkıyordu. Gerçeklik biliniyordu ve sanatçı da onu sadece göstermeli ve resmetmeliydi. Ama bir sanat eseri gerçekliğe dair fikirleri göstermez. Eser olarak ve sanat olarak, gerçekliği hem gösterir, hem de oluşturur, aynı anda ve ayrılmaz bir biçimde: güzelliğin ve sanatın gerçekliğini.

Şiir, felsefe, resim, müzik vs. tarihinin geleneksel yorumları, tüm *büyük* sanatsal ve düşünsel akımların yerleşik fikirlerle mücadele içinde ortaya çıktığını kabul ederler. Bu niye böyledir? Önyargının ve geleneğin ağırlığına dair referanslar

işitiriz. "Yasalar" zihnin hangi eserlerinin iki "ebedi" türün tarihsel bir yer değiştirmesiyle (klasisizm ve romantizm) evrildiğine veya bir uçtan öbürüne bir sarkaç gibi nasıl salındığına göre icat edilir. Bu "yorumlar" hiçbir şeyi yorumlamaz. Sadece soruna perde çekerler.

Çağdaş bilimin varsayımları Galileci devrime dayalıdır. Doğa açık bir kitaptır ve insan onu okuyabilir, tabii yazıldığı *dile hâkim olduğu* takdirde. Doğanın dili "lingua mathematica (matematik dili)" olduğu için, insan geometrik figürlerin ve matematiksel sembollerin diline hâkim olmadan doğayı bilimsel olarak *yorumlayamaz* ve pratik olarak *kontrol edemez*. Doğanın bilimsel bir anlayışı, matematiğe hâkim olmayandan esirgenir. Bu kişi için, doğa (yani doğanın veçhelerinden *biri*) dilsizdir.

İnsan dünyasının ve toplumsal-insani gerçekliğin kitabının yazıldığı dil hangisidir? Bu gerçeklik kendini nasıl ve kimin için açığa vurur? Eğer toplumsal-insani gerçeklik kendi gerçekliğini bilseydi ve eğer naif gündelik bilinç de onu bilseydi, felsefe ve sanat anlık ihtiyaca göre kabul gören veya reddedilen gereksiz bir lükse dönüşürdü. Felsefe ve sanat, onlar olmadan da bilinebilecek olan ve *insan için* onlardan bağımsız varolan bir şeyi fikirlerin kavramsal dilinde veya duyguların metaforik dilinde sadece tekrar ediyor olacaktır.

İnsan gerçekliği kavramaya çabalar ama sıklıkla sadece yüzeyini veya sahte imgesini "ele geçirir". Öyleyse gerçeklik kendini nasıl kendi gerçekliğinde ortaya koyar? İnsan gerçekliğinin hakikati, kendini insana nasıl görünür kılar? İnsan uzmanlaşmış bilimler aracılığıyla toplumsal-insani gerçekliğin kısmi alanları hakkında bilgi edinir ve onlarla ilgili hakikatleri saptar. Ayrıca onu insan gerçekliğinin *bir bütün olarak* bilişine ve gerçekliğin hakikatini *kendi gerçekliği içinde* görünür kılmaya sevkeden iki farklı "araca" daha sahiptir: felsefe ve sanat. Sanatın ve felsefenin özel konumunun ve özel misyonunun da-

yalı olduğu şey *budur*. Hayati ve vazgeçilemez işlevleri nedeniyle sanat ve felsefe ikame edilemez ve yerleri doldurulamaz. Rousseau'nun ifade edeceği gibi, devredilemezler.

Gerçeklik kendisini insana büyük sanatta gösterir. Sözcüğün tam anlamıyla sanat aynı anda hem gizemden arındırıcı, hem devrimcidir çünkü insanı gerçekliğe dair fikirlerinden ve önyargılarından uzaklaştırır ve gerçekliğin kendisine ve hakikatine yöneltir. Hakiki sanat ve hakiki felsefe[44] tarihin hakikatini gözler önüne serer: insanlığı kendi gerçekliğiyle yüzleştirir.[45]

Kendini sanatta insana görünür kılan gerçeklik *hangisidir*? *Zaten* bildiği ve şimdi farklı bir şekilde, mesela duyusal sezgi ile sahiplenmek istediği bir gerçeklik midir? Farzedelim ki Shakespeare'in oyunları sahiden de ilkel birikim çağında sınıf mücadelesinin sanatsal bir tasvirinden "başka bir şey değildi"[46] ve bir Rönesans sarayı sahiden de kapitalist burjuvazinin yükselen sınıf gücünün bir ifadesinden "başka bir şey değildi". O zaman ortaya çıkacak olan soru şudur; neden sanattan bağımsız olarak kendi içlerinde ve bizatihi varolan toplumsal görüngüler, kendilerini sanatta *bir kez daha* açığa vurmak zorundadırlar? Üstelik gerçek niteliklerini hemen hemen aynı ölçüde saklayan bir biçimde ve böylelikle hakiki özlerini hem gizleyen hem de görünür kılan bir şekilde? Bu tasavvur sanatta ifade edilen hakikate farklı bir yolla da erişilebileceğini varsayar; tek fark şudur: Sanat bu hakikati "ustaca", görsel duyusal imgelerle sunarken, başka bir biçimde bu hakikat daha az *etkileyici* olacaktır.

44 "Hakiki", "büyük" vs. gibi sıfatlar laf kalabalığıdır. Ancak belli şartlar altında gerekli belirginleştirmeyi sağlarlar.

45 Bu genel gözlemler Picasso'nun *Guernica* tablosunun örneğinde açıkça sergilenebilir -*Guernica* elbette ne gerçekliğin anlaşılmaz bir deformasyonu, ne de "gerçekdışı" bir kübist denemedir.

46 "Başka hiçbir şey değil" formülasyonuna Birinci Bölüm'de, indirgemeciliğin tipik bir ifadesi olarak değinmiştik.

Yunan tapınağı, Ortaçağ katedrali ve Rönesans sarayının hepsi gerçekliği ifade eder ama aynı zamanda eş zamanlı olarak gerçekliği *oluşturur*. Elbette Antik, Ortaçağ veya Rönesans gerçekliğinden daha fazlasını, bu toplumların mimari öğelerinden daha fazlasını oluştururlar. Mükemmel sanat eserleri olarak, oluşturdukları gerçeklik her birinin kendi dünyasının tarihselliğini aşan bir gerçekliktir. Bu aşkınlık gerçekliklerinin *özgüllüğünü* açıkça ortaya koyar. Bir Yunan tapınağının gerçekliği Antik bir paranınkinden farklıdır. İkincisi gerçekliğini Antik dünyanın çöküşüyle kaybetmiştir. Geçersizdir ve bir ödeme veya istifleme aracı olarak işlev görmez. Tarihsel dünyanın çöküşüyle işlevsel öğeler de gerçekliklerini kaybeder: Antik tapınak bir tapınma ve dini tören yeri olarak anlık toplumsal işlevini yitirir, Rönesans sarayı artık iktidarın görünür simgesi ve Rönesans prensinin asıl makamı değildir. Ancak tarihsel dünyanın çöküşü ve toplumsal işlevlerinin sona ermesiyle bile Antik tapınak ve Rönesans sarayı sanatsal değerlerini kaybetmezler. Niye böyledir? Kendi tarihselliğinde kaybolmasına rağmen hâlâ varlığını sürdüren bir dünyayı mı ifade ederler? Nasıl ve neyde varlığını sürdürür? Koşulların bir toplamı olarak mı? Ona kendi karakterlerinin damgasını vurmuş insanların, üstünde çalıştığı bir hammadde olarak mı? Bir Rönesans sarayı tüm bir Rönesans dünyasına işaret eder: Bir saraydan yola çıkarak zamanın insanının doğaya yönelik tavrı, insan özgürlüğünün gerçekleşme derecesi, mekanın düzenlenişi, zamanın ifadesi ve doğa tasavvuru çözümlenebilir. Ne var ki, bir sanat eseri tüm bir dünyayı ancak onu *oluşturduğu* ölçüde ifade eder. Gerçekliğin hakikatini açığa vurduğu ölçüde, gerçeklik sanat eseri aracılığıyla konuştuğu ölçüde bir dünya oluşturur. Bir sanat eserinde, gerçeklik insana seslenir.

Sanatın gerçeklikle ilişkisini ve gerçekçilik ve gerçekdışıcılık gibi türetilmiş kavramları incelemek için "Gerçeklik

nedir?" sorusuna cevap vermek gerektiği fikriyle yola çıktık. Diğer taraftan, sanat eserlerinin kendilerinin analizi de bizi asıl soruya, değerlendirmemizin asıl konusuna getirdi: Toplumsal-insani gerçeklik nedir ve nasıl oluşturulur?

Eğer toplumsal gerçekliğin bir sanat eseriyle ilişkisi yalnızca eserin yaratılışını belirleyen koşullar ve tarihsel şartlar çerçevesinde değerlendiriliyor olsaydı, o zaman eserin kendisi ve sanatsal niteliği toplumsallık-dışı bir nitelik kazanırdı. Eğer toplumsal olan ağırlıklı olarak ve yalnızca şeyleşmiş nesnellik biçiminde sabitlenseydi, o zaman öznellik toplumsallık-dışı bir şey, toplumsal gerçeklik tarafından koşullandırılmasına rağmen onun tarafından oluşturulmamış ve tesis edilmemiş bir şey olarak kavranırdı. Eğer toplumsal gerçekliğin bir sanat eseriyle ilişkisi zamanın koşulları, şartların tarihselliği veya toplumsal karşılığı olarak tasavvur edilseydi, maddeci felsefenin monizmi çökerdi. Yerini koşulların ve insanların ikiciliği alırdı: Koşullar görevlerin çerçevesini çizer, insanlar da onlara tepki verirdi. Modern kapitalist toplumda toplumsal gerçekliğin öznel uğrağı nesnel uğrağından koparılmıştır ve bu iki veçhe birbiriyle bağımsız tözler olarak karşı karşıya gelir: bir tarafta saf nesnellik, diğer tarafta şeyleşmiş nesnellik. Dolayısıyla çifte bir gizemlileştirme: koşulların otomatikliği ve öznenin psikolojikleştirilmesi ve edilgenliği. Ama toplumsal gerçeklik, koşullar ve şartlardan sonsuz ölçüde daha renkli ve daha somuttur, tam da bu koşullar ve şartları oluşturan *insani nesnel praksisi içerdiği için.* Şartlar toplumsal gerçekliğin sabitlenmiş veçhesidir. İnsani praksisten, insanın nesnel etkinliğinden koparıldıkları anda katı ve yavan bir şeye dönüşürler.[47] "Kuram" ve "yöntem" bu ilhamsız katılığı "ruhla", felsefe ve şiirle nedensel olarak birleştirmeye çabalar.

47 Marx, tarihin burjuva ele alınma biçiminin tepkisel özürcü karakterini ve bu biçimin genel toplumsal gerçeklik kavramını, ehil yorumuyla "tam da tarihsel ilişkilerin faaliyetten kopuk olarak ele alınmasından ibaretti," diye tarif etmiştir. Marx, *The German Ideology* [*Alman İdeolojisi*], New York, 1970, s. 60.

Sonuç bayağılaşma olur. Sosyolojizm toplumsal gerçekliği, bu şekilde deforme olduklarında doğal şeyler biçimini alan koşullara, şartlara ve tarihsel belirleyicilere indirger. "Koşullar" ile "tarihsel şartlar" arasında ve felsefe ile sanat arasında bu şekilde tasavvur edilen ilişkiler ilkesel olarak mekanistik ve dışsal ilişkilerden başka bir şey olamaz. Aydınlanmış sosyolojizm bu mekanikliği karışık bir gerçek veya yapay "dolayımlayan bağlar" hiyerarşisini işin içine sokarak tasfiye etmeye çalışır (ve "iktisat" da o zaman sanatla sadece "dolaylı olarak" bağlantılanır), ama bu bir Sisyphos çilesine denk gelir. Zira maddeci felsefe devrimci soruyu ortaya koymuştur: *Toplumsal gerçeklik nasıl oluşur*?; bu gerçeklik yalnızca "nesneler", koşullar ve şartlar biçiminde varolmaz, her şeyden önce koşulları insani gerçekliğin nesnelleşmiş bileşenleri halinde kendisi oluşturan insanın nesnel etkinliği şeklinde varolur.

Koşulları tipik olarak toplumsal varlığın yerine geçiren sosyolojizme göre insan özne, koşullar değiştikçe onlara tepki verir. İnsan özne, bu koşulları sanatta ve bilimde ele geçiren, inceleyen ve resmeden değişmez bir duygusal ve düşünsel yetiler kümesidir. Koşullar değişip serimlendikçe insan özne, gidip onlardan anlık kareler çeker. Koşulların kaydedicisi haline gelir. Sosyolojizm; iktisadi oluşumlar tarih boyunca birbirinin yerine geçerken, tahtlar düşer ve devrimler başarılı olurken, insanın dünyayı "algılama" yetisinin Antik Çağ'dan bu yana değişmeden kaldığını örtük olarak varsayar.

İnsan, gerçekliği Marx'ın vurguladığı gibi "tüm duyularıyla" algılar ve sahiplenir, ancak insanın gerçekliğini yeniden üreten duyuların kendileri de toplumsal-tarihsel ürünlerdir.[48] Eğer nesnelerin, olayların ve değerlerin onun için bir anlamı olacaksa insanın belirli bir duyu geliştirmesi gerekir. Böyle bir duyu-

48 "Duyuların kendi tarihi vardır." M. Lifshitz, *The Philosophy of Art in Karl Marx*, Londra, 1973, s.78.

dan yoksun olan insan için insanlar, şeyler ve yaratılar da duyudan yoksun ve anlamsızdır. İnsan şeylerin anlamını şeyler için bir insani duyu *oluşturarak ifşa eder*. Gelişkin duyuları olan bir insanın neticede insani olan her şey için bir duyusu vardır, ama duyuları az gelişmiş olan bir insan dünyaya kapalıdır ve onu evrensel ve bütünsel olarak, hassas ve yoğun olarak değil, tek taraflı ve yüzeysel biçimde, kendi "dünyasının", gerçekliğin tek taraflı fetişleşmiş bir kesiti olan bakış açısından "algılar".

Sosyolojizmi kültürü yorumlamak *amacıyla* koşullar ve şartlara yoğunlaştığı için değil, koşulların kendi içlerindeki veya kültürle *ilişkileri* içindeki önemini kavrayamadığı için eleştiriyoruz. Tarihin dışındaki koşullar, öznesi olmayan koşullar yalnızca taşlaşmış ve gizemlileşmiş bir eser değildir, aynı zamanda tüm *nesnel anlamdan* yoksundurlar. Bu biçimdeki "koşullar" metodolojik bakış açısından bile önemli görünen şeyden yoksundurlar –yani düzgün bir nesnel anlamdan. Bunun yerine, âlimin kanaatleri, düşünceleri ve eğitimine dayanan sahte bir anlam *edinirler*.[49] Toplumsal gerçeklik, araştırma için nesnel olarak olduğu şey, yani somut bütünlük olmaktan çıkar ve "kuram" ve "yöntemin" sonradan birleştirmeye çabaladığı iki bağımsız heterojen bütüne ayrışır. Toplumsal gerçekliğin somut bütünlüğünün parçalanması bir kutupta taşlaşmış koşullara, diğer kutupta tin, zihin ve özneye yol açar. Bu takdirde koşullar ya edilgendir ve tin, ruh veya etkin özne tarafından "*élan vital*" [yaşam atılımı –*çev.*] şeklinde harekete geçirilir ve anlam kazandırılırlar; ya da etkinlerdir ve kendileri özne haline gelirler. Bu durumda zihnin veya bilincin bu koşulların bilimsel yasalarını kesin veya gizemlileşmiş şekilde incelemekten başka bir işlevi olmaz.

49 Sanata karşı hiç bir şey hissetmeyen bilim insanı Janusz Kuczynski'nin konumuna düşmüştür ve ekonomi politiğin en iyi ders kitabının aslında Goethe tarafından *Wahrheit und Dichtung* gibi çekici bir başlık altında yazıldığına inanır. Bkz. J. Kuczynski, *Studien über schöne Literatur und politische Ökonomie*, Berlin, 1954. Görüşlerinin yalnızca "zamanının bir yankısı" olduğunu söyleyerek yazarı mazur görelim.

Plehanov'un yönteminin sanat sorunlarının incelenmesinde işe yaramadığı sık sık gözlenmiştir.[50] Başarısızlığı hem hazır ideolojik yapıtları eleştirmeden kabul edip sonra onlara iktisadi veya toplumsal bir karşılık aramasında hem de izlenimciliği "modernizmin" son sözü olarak kabul edip kendisinin modern sanatı anlama yolunu baltalamasında açığa çıkar. Ancak öyle görünüyor ki, bu başarısızlığın kuramsal ve felsefi kökenleri yeterince incelenmemiştir. Plehanov koşullara *karşı* ruh ikiliğini asla aşamadı çünkü Marx'ın praksis kavramını asla tam olarak anlayamadı. Plehanov Marx'ın *Feuerbach Üstüne Tezler*'ini alıntılayarak bunların bir dereceye kadar çağdaş maddeciliğin programını içerdiğini kaydeder. Eğer Marksizm bazı alanlarda idealizmin daha güçlü olduğunu teslim etmek istemiyorsa, Plehanov'a göre insan yaşamının tüm veçhelerinin maddeci bir açıklamasını sunabilmelidir.[51] Bu girişten sonra, Plehanov Marx'ın "insanın duyusal etkinliği", praksis ve öznellik kavramlarına dair kendi yorumunu sunar: "İnsan yaşamının öznel veçhesi tam da psikolojik veçhesidir: 'insan tini', insanların duyguları ve fikirleri".[52] Plehanov böylece bir tarafta psikoloji, ruhsal durumlar veya tin ve ahlakın, duygu ve fikirlerin durumu, diğer tarafta iktisadi koşullar arasında ayrım yapar. Duygular, fikirler, tin ve ahlak durumu iktisadi tarih temelinde netleştirildiklerinde "maddeci olarak netleştirilmiş" olurlar. Gayet açıktır ki Plehanov, Marksist maddeciliğin

50 Bir edebiyat tarihi yazmanın Plehanovcu yöntemi şu prosedüre indirgenmiştir: Önce, konunun safi ideolojik bir tarihi inşa edilir (veya, sıklıkla, burjuva bilimsel edebiyatından alınır). Sonra maharetli spekülasyonların yardımıyla, bir "ordo et connexio rerum (şeylerin düzeni ve bağlantıları)" bu "ordo et connexio idearum (fikirlerin düzeni ve bağlantıları)" altına yerleştirilir. Plehanov bu süreci "toplumsal karşılık arayışı" diye adlandırmaktaydı. M. Lifshitz, *Voprosi isskusstva i literaturi*, Moskova, 1935, s.310.

51 Marksizm'in bu bütünlük olarak anlayışında, Lenin Plehanov'a katılmaktadır, ama burada bile praksis kavramına Plehanov'dan tümüyle farklı bir şekilde bakmıştır.

52 Plehanov, a.g.e., cilt 2, s. 158.

hem maddeciliğin önceki tüm çeşitlerinin *zayıflıklarını* hem de *idealizmin* güçlü noktalarını aşmayı başardığı *esas noktada* Marx'la yollarını ayırmaktadır: yani özne kavrayışında. *Nesnel praksis, Marx'ın en önemli keşfi, sonuçta maddeci tarih kavrayışından tamamen silinir.* Sanatın Plehanovcu analizleri başarısızlığa uğrar çünkü nesnel insani praksisin kurucu öğelerinden yoksun bir gerçeklik kavramına dayalıdırlar. "Ruha [*psyché*]" veya "zamanın tinine" indirgenemeyen bir "insani duyusal etkinlikten" yoksundurlar.

Tarihselcilik ve Tarihsicilik

Marx'ın antik sanat hakkındaki ünlü paragrafı pek çok parlak düşünceyle aynı kaderi paylaşır: yorumların tortuları ve ona yapılan günlük atıfların izahtan varesteliği paragrafın hakiki anlamını belirsizleştirmiştir.[53] Marx antik sanatın anlamını ve zamansız niteliğini mi araştırıyordu? Sanat ve güzellik sorularını mı çözmeye niyetliydi? Sözkonusu pasaj yalıtılmış bir ifade midir yoksa yazarın diğer fikirlerine bağlı mıdır? Tam anlamı nedir? Neden sadece doğrudan anındalığını göz önüne alan ve onu Yunan sanatının ideal niteliğini çözümlemeye bir davet addeden yorumcular başarısızlığa uğramaktadır? Ve neden Marx'ın anında verdiği cevabı tatminkar bulan, elyazmasının tamamlanmadan bırakılmış bir fikrin gelişiminin tam ortasında ansızın neden bittiğini durup merak etmeyen yorumcular da başarısızlığa uğramaktadır?

Öbür açıdan ekonomi politiğin yöntemine, sosyal bilimlerin metodolojisine ve maddeci tarih anlayışının sorunlarına kafa yoran bu paragrafta sanatın mülahazası ikincil önemde-

53 "Ama güçlük Yunan sanatıyla epik türün belli toplumsal oluşum düzeylerine bağımlı olduklarını anlamakta değildir. Açıklanması asıl güç olan, bunların bizim için hâlâ birer sanatsal haz kaynağı olmaya devam etmesi ve bir bakıma birer norm, erişilemez birer model yerine geçmeleridir." Marx, *Grundrisse*, s. 111. [vurgular Kosík'e ait.]

dir. Marx özgül olarak Yunan epiğini araştırmaz, onu başka, *daha genel* sorunları çözmek için bir örnek olarak kullanır. Dikkatini antik sanatın ideal niteliğini açıklamaya değil, *ortaya çıkış ve geçerlilik* sorunlarını formüle etmeye yöneltir: Sanatın ve fikirlerin toplumsal-tarihsel *kısıtlılıkları, geçerlilikleriyle* özdeş değildir. Esas konu sanatın sorunları değil, maddeci diyalektiğin belli başlı sorularından birinin ifadesidir: ortaya çıkış ile geçerlilik, koşullar ile gerçeklik, tarih ile insani gerçeklik, geçici olan ile ebedi olan arasındaki, göreli ile mutlak hakikat arasındaki ilişki. Bir sorunu çözmek için, kişi önce onu ifade etmelidir. Bir sorunun ana hatlarını çizmek, elbette onu sınırlamaktan başka bir şeydir. Bir sorunun hatlarını çizmek, onu formüle etmek, bu sorunun diğer sorunlarla olan içsel ilişkilerinin izini sürmek ve onları belirlemek anlamına gelir. Esas sorun antik sanatın ideal niteliğiyle ilgili değildir, daha geneldir: Bir sanat eseri nasıl ve neden vücuda getirildiği koşullardan daha uzun yaşar? Herakleitos'un düşünceleri ne ile ve neden geliştikleri toplumdan sonra da yaşamlarını sürdürürler? Hegel'in felsefesi nerede ve neden, o zamanlar ideolojisini oluşturduğu sınıftan daha uzun yaşar? Asıl soru, genel bir sorudur. Özgül bir soru, ancak bu genel formülasyonun ışığında kavranabilir ve çözülebilir. Ve buna karşıt olarak mutlak ile göreli hakikatin, ortaya çıkış ile geçerliliğin genel sorunu, antik sanatın tamamen anlaşılmış özgül sorunu temelinde örneklenebilir.[54] Bir sanat eserinin sorunlarının bizi

54 Ancak bu açıdan söz konusu kısım Marx'ın diğer eser ve fikirleriyle açıkça bağlanır. Marx belli klasik ekonomi politikçileri değerlendirip bilimde nesnel hakikat sorusunu sorarken de benzer bir sorunla uğraşmıştı. "Bilimin her disiplininin, ekonomi politik ve felsefe de dâhil olmak üzere, kendi gelişimine rehberlik eden kendi içsel yasaları vadır, bu yasalar bireylerin öznel kaprislerinden bağımsızdır ve hakikaten öznel bireysel niyetlere veya antipatilere karşı icra edilirler. Malthus'un bir takipçisi ve Anglikan bir rahip olan Richard Jones örneğinde, Marx bilimin yasalarının bu nesnel niteliğinin, onlara saygı duyulduğunda, bilim insanının öznel niyetlerinden bağımsız olarak olumlu sonuçlar doğurduğunu kanıtlamıştır." K. Kosík, *Dějiny filosofie jako filosofie: Filosofie v dějinach českého národa* [Felsefe Olarak Tarih Felsefesi: Çek Tarihinde Felsefe], Prag, 1958, s.15.

ebedi ve geçici olanın, mutlak ve göreli olanın, tarihin ve gerçekliğin sorunlarına götürmesi beklenmektedir. Bir sanat eseri –ve bir anlamda genel olarak eserler; felsefe ve biliminkiler de dâhil– karmaşık bir yapı, çeşitli öğeleri diyalektik bir birlikte birleştiren yapılandırılmış bir bütündür: fikirler, temalar, kompozisyon, dil.[55] Bir eserin toplumsal gerçeklikle ilişkisi ile başetmek için bir eserin toplumsal gerçekliğe açık olan ve onun tarafından hem bütün olarak hem de tek tek kurucu öğelerinde belirlenen bir anlamlar yapısı olduğunun ilan edilmesi yetmez. Eserin toplumsal gerçeklikle ilişkisini, belirleyicilerden birinin belirlenenle ilişkisi gibi tasavvur etmek, toplumsal gerçekliği salt toplumsal koşullara, yani eserle yalnızca *dışsal* bir ön koşul ve dışsal bir belirleyen olarak ilişkilenen "bir şeye" *indirgeyecektir*.[56] Sanat eseri toplumsal gerçekliğin bütünleyici bir bileşenidir, bu gerçekliğin kurucu bir öğesi ve insanın toplumsal-düşünsel üretiminin bir tezahürüdür. Bir sanat eserinin niteliğini anlamak için "kültür sosyolojisinin" onun toplumsal niteliğine ve toplumla ilişkisine kafa yorması, toplumsal-tarihsel ortaya çıkışını, etkisini ve alımlanışını incelemesi veya tarihsel araştırmanın eserin biyografik ve sosyo-biyografik veçhelerini soruşturması yeterli olmayacaktır.

Bir sanat eseri kuşkusuz toplumsal olarak belirlenmiştir. Oysaki eleştirel olmayan düşünme bu ilişkiyi toplumsal gerçeklik ve sanat arasındaki tek tek bağlantılara indirgeyerek, ikisinin de niteliğini çarpıtır. Toplumsal belirlenimcilikle ilgili tez, toplumsal gerçekliğin eserin dışında kaldığını örtük olarak varsayar. Bu suretle eser, etkin olarak toplumsal-dışı bir

55 Bkz. R. Ingarden, *The Literary Work of Art* [Edebi Sanat Eseri], Evanston, 1973; ayrıca bkz. V. Vinogradov, *Problema avtorstva i teoria st'ilei* [Yazarlık Sorunu ve Üslup Kuramı], Moskova, 1961, s.197; L. Doležel, *O stylu moderní, české próze* [Modern Çek Düzyazısının Üslubu], Prag, 1960, s.183.

56 Yanlış bir yöntem yine bilim insanının gözünden kaçan kasıtsız değişikliklere neden oluyor: Bilim insanı "gerçekliği" tartışıyor ancak yanlış yöntemi bu arada gerçekliği başka bir şeye dönüştürüp onu "koşullara" indirgiyor.

şeye dönüşür, toplumsal gerçekliği teşkil etmez ve dolayısıyla toplumsal gerçeklikle *içsel* ilişkisi yoktur. Eserin bir analizi, eserin toplumsal belirlenimine genel bir giriş veya bir ek içinde ayrıca kafa yorabilir, deyim yerindeyse parantezin öncesine konabilir, ama bilimsel *analizin asıl* yapısına girmeyecektir; aslen oraya ait bile değildir. Bu karşılıklı dışsallık ilişkisinde hem toplumsal gerçeklik hem de eserin kendisi yozlaşır: Eğer eser, yani belli bir anlamlar yapısı toplumsal gerçekliğin analizine ve araştırmasına girmezse, o zaman toplumsal gerçeklik salt soyut bir çerçeveye veya genel toplumsal belirlenimciliğe dönüşür: somut bütünlük sahte bütünlüğe dönüşür. Eğer eser, somutluğu toplumsal gerçekliğin bir anı olarak varoluşunda temellenen bir anlamlar yapısı olarak araştırılmazsa ve eğer belirlenimcilik, eser ve toplumsal gerçeklik arasındaki tek "bağ" olarak kabul edilirse, o zaman görece özerk bir anlamlar yapısı olan eser, mutlak olarak özerk bir yapıya dönüşür: somut bütünlük yine sahte bütünlüğe dönüşür. Eserin toplumsal belirlenimi tezinde, iki farklı anlam saklıdır. İlkinde, toplumsal belirlenimcilik toplumsal gerçekliğin eserle deistik bir Hareket Ettiren Tanrı gibi ilişkilenmesi anlamına gelir; ilk itkiyi verir, ama bir kez eser yaratıldıktan sonra yaratısının özerk gelişimini, onun kaderini daha fazla etkilemeden gözlemleyen bir izleyiciye dönüşür. İkincisinde, toplumsal belirlenimcilik eserin ikincil, türev, yansıyan, hakikati eserin kendisinde içerilmeyip dışında olan bir şey olması anlamına gelir. Eğer sanat eserinin hakikati eserin kendisinde değil de koşullardaysa, eseri anlayabilmek için bütün bu koşullar hakkında her şeyi bilmek gerekecektir. Koşulların eserin yansıttığı gerçeklik olduğu farzedilir. Ama koşullar kendi içlerinde ve bizatihi gerçeklik değildir; sadece insanın nesnel praksisinin ve tarihinin gerçekleşmesi, sabitlenmesi ve gelişimi oldukları ölçüde ve böyle kavranıldıkları ölçüde gerçekliktirler. Bir eserin hakikati

(ve bize göre bir eser her zaman "gerçek" bir sanat veya felsefe eseridir, "yazıların" aksine) zamanın durumunda, toplumsal belirlenimde veya koşulların tarihselliğinde değil, ortaya çıkış ve tekrarlanabilirliğin birliği olarak toplumsal-tarihsel gerçeklikte ve özne-nesne ilişkisinin özgül olarak insani bir varoluş olarak gerçekleşmesindedir. *Toplumsal gerçekliğin tarihselliği, koşulların tarihsiliği değildir.*

Ancak şimdi özgün soruya dönebileceğimiz noktaya geldik: Nasıl ve neden bir eser vücuda geldiği koşullardan daha kalıcı olur? Eğer bir eserin hakikati koşullardaysa, ancak bu koşulların bir *tanıklığı* olduğu sürece ayakta kalır. Bir eser zamanına iki anlamda tanıklık eder. Birincisi, sadece bir esere bakarak hangi döneme ait olduğunu, hangi toplumun üstünde iz bıraktığını anlayabiliriz. İkincisi, esere zamanı ve koşulları hakkında sunduğu tanıklığı arayarak bakarız. Onu bir belge olarak alırız. Eseri, zamanına bir tanıklık veya koşullarının bir yansıması olarak inceleyebilmek için önce bu koşulları bilmemiz gerekir. Ancak koşulları eserin kendisiyle kıyasladıktan sonra eserin dönemini düzgün bir şekilde mi yoksa çarpık bir şekilde mi yansıttığına, zamanına sadık bir şekilde tanıklık edip etmediğine karar verebiliriz. Ama her kültürel yaratı bir tanıklık veya belge işlevi görür. İnsanlığın *yalnızca* bir tanıklık olarak baktığı kültürel bir yaratı, bir eser değildir. Öncelikle veya yalnızca zamanlarının birer tanıklığı olmamaları eserlerin özgül bir niteliğidir. Elbette ortaya çıkışlarının zamanına ve koşullarına da tanıklık ederler; ama bundan ayrı olarak insanlığın, sınıfların ve ulusların varoluşunun kurucu öğeleridirler (veya olma sürecindedirler). Eserlerde karakteristik olan tarihsilik, yani "kötü biriciklik" ve tekrarlanamazlık değil, tarihsellik, yani somutlaşma ve varlığını sürdürme kapasitesidir.

Bir eser canlılığını, ortaya çıkış durumundan ve koşullarından daha kalıcı olarak ispatlar. Etkisi süregeldiği sürece ya-

şar. Bir eserin etkisi hem eserin tüketicisini hem de kendisini etkileyen bir olay içerir. Esere olanlar eserin ne olduğunun bir ifadesidir. Esere bir şey olması onun, öğelerin oyununa terkedildiği anlamına gelmez. Tersine, eserin içsel gücünün zaman içinde gerçekleştiği anlamına gelir. Bu somutlaşma esnasında eser farklı anlamlar kazanır. Bunların her birinin eserin yaratıcısı tarafından kastedildiğini her zaman rahatça söyleyemeyiz. Yaratırken, yaratıcı eserine atfedilecek tüm yorumları ve her çeşit anlamı öngöremez. Bu anlamda eser yaratıcının niyetinden bağımsızdır. Diğer taraftan, yine de, bu bağımsızlık ve özerklik hayalîdir: Eser yorumlara *davet çıkardığı* için ve pek çok anlama *etki ettiği* için bir eserdir ve bir eser olarak yaşar. Eserin somutlaşmasının *imkanının*, "ömrü boyunca" çeşitli tarihsel biçimler kazanmasının temeli nedir? Açıktır ki eserde bu etkiyi mümkün kılan *bir şey* olmalıdır. Eserin somutlaşmalarının *bu* belirli eserin somutlaşmaları olarak tasavvur edildiği belli bir süre vardır. Bu sürenin sınırları haricinde, çarpıtmalardan, anlayış yoksunluğundan ve eserin öznel yorumlarından bahsedilir. Bir eserin sahici ve sahici olmayan somutlaşması arasındaki sınır çizgisi nerededir? Eserin kendisine mi dâhildir yoksa eserin dışında mıdır? Sadece bireysel somutlaşmalarda ve onlar aracılığıyla yaşayan bir eser nasıl her bir tikel somutlaştırmadan daha uzun yaşar? Biri ardından öbürünü bir tarafa atıp onlardan bağımsızlığını göstermeyi nasıl becerir? Bir eserin yaşamı eserin kendisinden öteye, onu aşan bir şeye işaret eder.

Eserin yaşamı eserin kendisinden anlaşılamaz. Eğer eserin etkisi, radyasyonun radyumun bir özelliği olması gibi eserin bir özelliği olsaydı, o zaman eser bir insan özne tarafından "algılanmadığı" zaman bile yaşar, yani bir etki yaratırdı. Bir sanat eserinin etkisi nesnelerin, kitapların, resimlerin veya heykellerin, yani doğal veya yapay nesnelerin fiziksel bir özel-

liği değildir. *Toplumsal-insani gerçekliğin* olduğu gibi eserin *varoluşunun* da özgül bir tarzıdır. Eser, sosyolojinin söyleyeceği gibi[57] kurumsal niteliğinin durağanlığı içinde veya gelenek sayesinde değil, bütünleşme aracılığıyla, yani yeniden canlanışla yaşar. Eserin yaşamı özerk varoluşunun değil, *eserin ve insanlığın karşılıklı etkileşiminin* sonucudur. Eserin bir yaşamı vardır çünkü

1 eserin kendisi gerçeklik ve hakikatle aşılanmıştır,

2 İnsanlığın, yani üreten ve algılayan öznenin "yaşamı" nedeniyle.

Toplumsal-tarihsel gerçekliğin her bileşeni bu öznel-nesnel yapıyı şu ya da bu biçimde göstermek zorundadır.

Bir sanat eserinin yaşamı, anlamlar yapısının bütünüyle bir şekilde bütünleşen kısmi bir anlamlar yapısının –toplumsal-insani gerçeklik içindeki– bir varoluş tarzı olarak tasavvur edilebilir.

Zamanından ve ortaya çıkışının koşullarından daha kalıcı olan bir eser ölümsüzlük niteliğiyle onurlandırılır. Belki de geçicilik zamana yenik düşen ve onun kurbanı olan bir şeydir? Ve bunun tersine, ölümsüzlük zamanın hakkından gelip ona boyun mu eğdirir? Bir eserin ölümsüzlüğü tam anlamıyla eserin ölümsüz varoluşu demektir. Ancak, bir eserin ölümsüzlüğü fikri iki temel sorunla mantık çerçevesinde başa çıkamaz: (1) "ölümsüzlük" niteliğine sahip bir eser, nasıl zaman içinde ortaya çıkar? (2) Bir eserin ölümsüz niteliğinden zamansal varoluşuna, yani somutlaştırmasına nasıl geçilir? Bunun tersine, her anti-Platoncu kavram için kilit soru şudur: Zaman içinde ortaya çıkmış bir eser nasıl "ölümsüz" bir nitelik *kazanabilir*?

Bir eserin zamana karşı koyduğunu veya kötü zamanların üstesinden geldiğini söylemek ne anlama gelir? Çürüme ve yıkıma karşı dirençli olduğunu mu? Hatta belki de zamana direndikçe ve zamanı, dışsal bir şey olarak kendi *dışına* yerleştir-

57 A. Hauser, *The Philosophy of Art History*, New York, 1959, s.159 vd.

dikçe eserin varoluşu tamamen sona erer? Sonsuzluk zamanın dışlanması, ölümsüzlük de zamanın durdurulması anlamına mı gelir? "Zaman bir esere ne yapar?" sorusu başka bir soruyla yanıtlanabilir: bir eser zamanla ne yapar? İlkin paradoksal olan şu sonuca varırız: bir eserin ölümsüzlüğü geçiciliğindedir. Varolmak zaman içinde olmak demektir. Zaman içinde olmak dışsal bir uzamda hareket değil, geçicilik, yani bir eserin zaman içinde gerçekleşmesidir. Bir eserin ölümsüzlüğü etkinlik olarak geçiciliğindedir. Bir eserin ölümsüzlüğü zamanın dışında veya zaman olmadan kalıcı olması demek değildir. Ölümsüz kalıcılık bir uyuşukluk, "yaşamın", eserin kendini zaman içine yerleştirme yetisinin yitimi anlamına gelecektir. Bir eserin büyüklüğü ilk ortaya çıktığındaki karşılanışına göre ölçülemez. Bazı büyük eserler çağdaşları tarafından reddedilmişlerdir, başkaları anında çığır açıcı olarak kabul edilmişlerdir ve daha başkaları "zamanları" gelene dek on yıllarca "rafa kaldırılmışlardır". Bir eserin başına gelenler eserin ne olduğunun bir biçimidir. "Geçiciliğinin" ritmi eserin doğasına bağlıdır: mesajının her zaman ve her nesil için geçerli olup olmamasına, sadece belli zamanlarda sunabileceği bir şeyler olup olmamasına veya sonradan yeniden canlanmak üzere önce "kış uykusuna" yatması gerekip gerekmemesine. Bu yeniden canlanma ve geçicilik ritmi, eserin kurucu bir öğesidir.

Tarihsel görelilik taraftarları ile karşıtlarının –doğal haklar savunucularının– merkezî bir noktada yakınlaşması tuhaf bir rastlantıdır: İki ekol de tarihi tasfiye eder. Tarihsiciliğin, insanın tarihi aşamayacağı yönündeki temel tezi ve rasyonalizmin insanın tarihi aşması ve metafizik bir şeye, bilginin ve ahlakın hakikatini güvence altına alacak bir şeye ulaşması gerektiği yönündeki polemik yaratan iddiası, tarihin değişkenlik, biricik tekrarlanamazlık ve tikellik olduğu varsayımını paylaşırlar. Tarihsiciliğe göre, tarih, kendilerine ait tarihsel devamlılıkla

değil de *tarih-ötesi* bir tipoloji, insan tininin açıklayıcı ilkesi, tikellerin kaosuna düzen getiren düzenleyici bir fikir aracılığıyla ardarda sıralanan koşulların faniliği ve geçiciliği arasında parçalanır. İnsanın tarihin dışına çıkamayacağı kuralı nesnel hakikate ulaşmanın imkansızlığını ifade eder. Ancak bu muğlak bir kuraldır; çünkü tarih, tarihsiciliğin istediği şekilde mutlak ve tarih-ötesi olanı dışlayan tarihsilikten, geçicilikten, fanilikten ve tekrarlanamazlıktan fazlasıdır. Vuku bulanlar olarak tarihin temelsiz bir şey olduğu, çünkü tüm dönüşümlerinde ve böylelikle tarihin *ardında* tarih-ötesi, mutlak bir şeyin, tarihin akışının etkileyemeyeceği bir şeyin süregeldiği kanısı da eşit derecede taraflıdır. Tarih, değişmez bir töz üstünde icra edilen dışsal değişkenliktir. Tarihten önce ve tarihin üstünde varolan mutlak, aynı zamanda insan-öncesidir, zira insanın praksisi ve varlığından bağımsız olarak mevcuttur. Eğer mutlak olan, evrensel olan ve dışsal olan değişmiyorsa ve eğer kalıcılığı değişebilirlikten bağımsızsa, o zaman tarih yalnızca görünüşlerde bir tarihtir.

Tarihsiciliğin göreliliğinden ve doğal haklar kavramının tarih-dışılığından farklı olarak, diyalektik hiçbir şeyi mutlak ve evrensel saymaz: ister tarihin öncesinde ve ondan bağımsız olsun, isterse de onun mutlak ve nihai tasarımı olarak tarihin sonunda olsun. Mutlak ve evrensel olan, *tarihin akışı içinde oluşur.* Tarih-dışı düşünüş, mutlak olanı metafizik anlamda, sadece tarihsel olmayan ve dolayısıyla sonsuz olan olarak bilir. Tarihsicilik mutlak ve evrensel olanı tamamen tarihin dışına atar. İkisinden de farklı olarak diyalektik, tarihi göreli olandaki mutlağın ve mutlak olandaki görelinin birliği olarak, *insani olanın, evrensel olanın ve mutlak olanın hem genel bir ön koşul, hem de özgül bir tarihsel sonuç olarak göründüğü bir süreç* sayar.

Tarih yalnızca hem koşulların tarihsiliğini hem de gerçekliğin tarihselliğini içerdiği için, hem geçmişe rücu eden ve *geri dönmeyen* gelip geçici tarihsiliği hem de tarihselliği –yani sü-

regeleni biçimlendireni, kendi kendini biçimlendireni ve yaratıcı olanı- kapsadığı için tarihtir. İnsan tarih alanından hiç çıkmayan, hep tarihsel olan bir varlıktır. İnsan böylece tarihteki her eylemin veya şartın üstünde gerçek bir olasılık olarak durur ve onu değerlendirmek için standartlar koyar.

Evrensel olarak insani, "tarih-dışı" veya tarihin tüm aşamalarında ortak olan; bağımsız, değişmez, ebedi ve tarih-ötesi bir töz olarak varolmaz. Aynı anda her tarihsel aşamanın evrensel koşulu ve özgül ürünü olarak varolur. *Evrensel olarak insani olan her çağda belirli bir sonuç, özgül bir şey olarak yeniden üretilir.*[58] Tarihsel görelilik bakımından tarihsiciliğin kendisi; geçici, boşaltılmış, değersizleştirilmiş bir olgusallık ile değerlerin gerçekliğin *dışındaki* aşkın bir varoluşu arasında bölünmüş bir gerçekliğin ürünüdür. Aynı zamanda tarihsicilik yine de bu bölünmeyi tamir eder. Gerçeklik, tarihsel olgusallığın görelileşmiş dünyası ile tarih-ötesi değerlerin mutlak dünyası arasında ikiye ayrılır.

Peki, asla koşulların bir parçası haline gelmeyen veya onlardan daha kalıcı olan bu tarih-ötesi değer nedir? Tarih-ötesi nitelikteki aşkın değerlere olan inanç gerçek dünyanın boşaltıldığını ve değersizleştiğini, somut değerlerin gözden kaybolduğunu ileri sürer. Bu dünya değersiz hale gelirken, değerler soyut bir aşkınlık ve ahlaki yükümlülük dünyası işgal etmektedirler.

Halbuki mutlak olan göreli olandan ayrılmış değildir. Daha ziyade göreli olandan "bileşmiş", ya da daha doğrusu

58 Kuramsal düşünme de ona hayat veren koşullarla beraber ortadan kaybolmadığı için, on yedinci yüzyılın insan doğasıyla ilgili keşifleri bu yüzyılda da geçerlidir. Dolayısıyla her tarih ve toplumsal gerçeklik kuramı Vico'nun, insan doğasının tarihsel niteliğine dair çığır açıcı keşfine geri döner. "İnsan doğası tümüyle tarihselleşmiştir, yapılmakta olan bir doğadır. Artık tarihsel tezahürlerinin dışında bilinebilecek kalıcı bir doğa değildir. Bu tezahürlerle beraber, şimdinin yanısıra geleceğin de momentlerini teşkil eden bir doğa oluşturur." A. Pons, "Nature et histoire chez Vico", *Les études philosophiques*, Paris, 1961, No.1, s.46. Marx'ın Vico'yu çok takdir ettiği herkesçe bilinir.

göreli olanın içinde oluşmuştur. Eğer her şey değişime ve yok oluşa bağımlıysa ve eğer varolan her şey sadece belli bir zamanda ve belli bir yerde varoluyorsa, geçicilik tek niteliklerse, o zaman geçici ve fani olanın *anlamıyla* ilgili spekülatif teolojik soru *ebedi* ve ebediyen cevaplanamayan bir soru olarak kalmalıdır. Tarihte göreli ve mutlak olanın ilişkisiyle ilgili soru diyalektik olarak şöyle ifade edilir: İnsanlığın evriminin tarihsel dereceleri nasıl insanlığın yapısının tarihötesi öğelerine, yani insan doğasına *dönüşür*?[59] Ortaya çıkış ve evrim nasıl yapı ve insan doğasıyla bağlantılanır? Sınıflar, bireyler, çağlar ve insanlığın kendisi insan bilincinin farklı oluşumlarında *kendi* pratik-tarihsel sorunlarının bilincine varmaya çabalamışlardır. Bunlar oluşur oluşmaz ve ifade bulur bulmaz, insan bilincinin bileşenlerine, yani *her* bireyin deneyimleyebileceği, bilincinde olabileceği ve tüm insanlığın sorunlarının farkına varabileceği bitmiş biçimlere dönüşür. Mutsuz bilinç, trajik bilinç, romantik bilinç, Platonculuk, Makyavelcilik, Hamlet, Faust, Don Kişot, Josef Schweik ve Gregor Samsa, hepsi bilincin tarihsel olarak ortaya çıkmış biçimleri veya insan varoluşunun şekilleridir. Klasik biçimleri belirli, biricik ve tekrarlanamaz bir çağda yaratılmıştır; ama bir kez yaratıldılar mı, öncülleri dağınık parçalar halinde geçmişten çıkıp gelir –nispeten ham girişimler olsalar da. Yaratılıp "burada" olur olmaz, bu klasik ifadeler tarihte ayrı bir yer işgal eder; çünkü tarihi kendileri oluştururlar ve ortaya çıkışlarının özgün tarihsel koşullarından bağımsız bir geçerlilik kazanırlar. *İnsan doğası olarak toplumsal gerçeklik, ürünlerinden ve varoluş biçimlerinden ayrılamaz. Dışsal*

59 Hegel'in, tarihi Tin'in zamana uygulanması olarak ve dolayısıyla uygulanan mantık olarak, öbür türlü özünde zamansız olan Tin'in momentlerinin zamanda açımlanması olarak görmesini sağlayan mantıksal aprioriciliğinin, modern zamanlardaki, görelilik ve tarihsiciliğin üstesinden gelmeye veya onları geri çevirmeye yönelik en muazzam idealist çaba olduğu sık sık gözden kaçırılmaktadır.

ve ikincil "şeyler" olmak bir yana, insan gerçekliğinin (insan doğasının) niteliğini açığa çıkaran ve aslında onu geriye dönük olarak oluşturan bu ürünlerin tarihsel bütünlüğü haricinde varolmaz. İnsani gerçeklik tarih-öncesi veya tarih-ötesi ve değişmeyen bir töz değildir. Tarihin akışı içinde oluşur. Gerçeklik, koşullardan ve tarihsel olgusallıktan fazlasıdır; ama ampirik gerçekliği de gözardı etmez. Bir tarafta geçici ve içi boşaltılmış ampirik olgusallığın, diğer tarafta da bağımsız olarak onun üstüne yükselen ideal değerlerin tinsel aleminin ikiliği belirli bir *tarihsel* gerçekliğin varolduğu tarzdır: tarihsel gerçeklik *bu ikilikte varolur* ve tamlığı bu ayrımdan oluşur. Gerçekliğin bu tarihsel biçiminin varlığını idealist bir bakış açısıyla kabul etmek, dünyanın hakiki bir geçici olmayan değerler *gerçekliği* ile bir sahte "gerçeklik" veya geçici koşulların olgusallığı arasında bölündüğü sonucuna yol açar.[60]

İnsan dünyasının tek gerçekliği, bir tarafta onları oluşturan süreçlerle beraber ampirik koşulların, diğer tarafta da geçici veya yaşayan değerlerin ve onların oluşum sürecinin birliğidir. Gerçekliğin tikel *tarihsel* karakteri bu birliğin cisimleşmiş değerlerin bir uyumuyla, yani değerlerle iç içe geçmiş koşullar aracılığıyla mı, yoksa boş, geçersizleşmiş ampirizm ve ideal aşkın değerler arasındaki bir yarılma olarak mı gerçekleşeceğini belirler.

Gerçeklik koşullardan ve kendi varoluşunun tarihsel biçimlerinden "daha yüksektedir". Yani gerçeklik olayların veya sabitlenmiş koşulların kaosu değil, daha ziyade olayların ve onların *öznelerinin* birliği, olayların ve *onları oluşturma sürecinin* birliği, koşulları aşmaya yönelik pratik-tinsel bir yetidir. Koşulları aşma yetisi kanıdan bilişe, *doxa*'dan *epistémé*'ye,

60 Emil Lask, Hegel'in gerçeklik kavramını "Bedeutung, Weltbedeutung, Kulturbedeutung" olarak modernleştirirken, Hegel'i açıkça ortodoks bir Kantçı ve Rickert'in bir müridi olarak görmektedir. Krş. Lask, *Schriften*, cilt 1, s.338.

mitlerden hakikate, rastlantısal olandan zorunlu olana, göreli olandan mutlak olana uzanma *imkanı* tanır. Tarih dışında bir adım değil, insanın olay-oluşturan ve tarih-oluşturan varlık olarak özgüllüğünün bir ifadesidir; insana, ırkının hayvanlığı ve barbarlığı, önyargıları ve şartları ile set çekilmiş değildir,[61] ama varlık-oluşumsal [*seinsbilden*] karakterinde (praksis olarak) hakikate ve evrenselliğe doğru aşkınlaşma yetisi vardır.

Geçici ve anlık olanın üstesinden gelmenin yollarından biri olarak[62] insan tarihi, depolama ve hatırlama, yani fikirleri, izlenimleri ve duyguları yarı-unutuşun veya bilinç altının deposundan çekip çıkarma yetisinden fazlasıdır. Aynı zamanda insan bilincinin, bilginin belirli etkin bir yapısı ve düzenlenişidir. *Tarihsel* bir yeti ve *tarihsel* bir yapıdır; çünkü yalnızca insanın tarihsel olarak evrilen duyusal-rasyonel "donanımına" dayalı değildir. Geçmiş şeyleri *bugünün içine* çekip geçici olanı aşabilir; çünkü insan geçmişi kullanılıp atılmış bir nesne gibi geride bırakmaz. Daha ziyade, geçmiş bugüne girer ve insanın bugününü oluşumsal ve kendi kendini oluşturan bir insan doğası biçiminde kurar. İnsan gelişiminin tarihsel dönemleri insanlık daha yüksek gelişim biçimlerine ulaştığı *için* yaşamın buharlaştığı boş kalıplar değildir. Daha ziyade, praksis –insanlığın yaratıcı etkinliği– aracılığıyla devamlı olarak bugünle birleşirler. Bu birleşme süreci aynı zamanda bir eleştiri ve geçmişin takdir edilmesidir. Bugünde kümelenen (yani diyalektik anlamda ortadan kaldırılan) geçmiş, insan doğasını şekillen-

61 Kapalı-ufuk kuramlarının ilkelciliği ve göreliliğine, yirminci yüzyılın anti-rasyonalist kuramlarının ifadeleri oldukları iddiasıyla Th. Litt karşı çıkmıştır. *Von der Sendung der Philosophie*, Wiesbaden, 1946, s.20vd. Litt felsefenin evrensel hakikatin arayışı olması çağrısında bulunur. Antihümanizmin bu eleştirisinin idealizmi, sadece bilgiyi değil, praksisi de göreliliği alt etmenin can alıcı bir yolu olarak kabul edememesindedir.

62 "Onsekizinci yüzyılın büyük keşfi bellek fenomenidir. Hatırlayarak, insan safi anlık olandan kaçar; varoluşun anları arasında onu bekleyen hiçlikten kaçar." G. Poulet, *Studies in Human Time*, Baltimore, 1961, s.23 vd. Yazar görüşünü Quesnay, Diderot, Buffon ve Rousseau'nun eserlerine atıflarla belgelendiriyor.

dirir: ki o nesnellik kadar öznelliği, maddi ilişkiler ve şeyleşmiş güçler kadar dünyayı "görme" ve onu farklı öznel tarzlarda (mesela bilimsel, sanatsal, felsefi, şiirsel vs. olarak) açıklama yetisini içeren bir "tözdür".

Herakleitos'un dehasını doğuran toplum, Shakespeare'in sanatının meydana çıktığı dönem, Hegel'in felsefesinin "tininde" geliştirildiği sınıf, hepsi *geri dönemeyecek* şekilde tarihte yitip gitmişlerdir. Bununla beraber, "Herakleitos'un dünyası", "Shakespeare'in dünyası" ve Hegel'in dünyası" bugünün yaşayan anları olarak yaşamaya ve varolmaya devam ederler[63] çünkü insan özneyi, *kalıcı olarak* zenginleştirmişlerdir.

İnsan tarihi, geçmişin sürekli bir bütünleşmesidir, bu bütünleştirme sürecinde insani praksis geçmişteki anları bünyesinde toplar ve böylece onları yeniden canlandırır. Bu anlamda insani gerçeklik *sadece yeni olanın üretimi değil aynı zamanda eskinin* –eleştirel ve diyalektik– *bir yeniden üretimidir.* Bütünleşme üretim ve yeniden üretim, yeniden canlandırma ve yenilenme sürecidir.[64]

Bütünleşme süreci ve bu sürece dair kapasite her zaman hem bir ön koşul hem de tarihsel bir sonuçtur: İnsanın algısının Antik Çağ eserlerini, Ortaçağ yaratılarını ve kadim ulusların sanatını eşit derecede sanatsal hazineler olarak kabul etmeye yönelik farklılaşmış ve evrenselleşmiş kapasitesi, her-

63 Daha önceden de ifade edildiği gibi, bu "yaşam", her biri eserin farklı veçhelerini sahiplenen bir dizi farklı yorum imkanını bağrında taşır.

64 Hegel ve Marx'ın felsefesinde yeniden canlandırma ve yeniden üretim kategorileri arasındaki bağa M. Lifshitz (*Philosophy of Art of Karl Marx*, s. 109 vd.) işaret etmiştir: "Ruhun yeniden canlanması, önceki hale geri dönüşten daha fazlasıdır; bir öz-arınma, bir üzerinde çalışmadır." Hegel, *Philosophy of History*, Cilt 1, s. 11. Novalis'in, felsefesindeki Hristiyan-romantik buğu içinde dağılıp gitmiş büyük düşünceleri, totalleştirmeyi canlandırma ile özdeşleştirir. Bkz. Hoering, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, 1954, s. 45. Hoering'in kapsamlı fakat dağınık çalışması, temel bir eksiklikten muzdariptir: Novalis'in özgün katkıları, dönemin genel diyalektik atmosferi içinde önemsizleşir; Novalis, bir küçük Hegel gibi görünür.

hangi bir Ortaçağ toplumunda veya Köleci toplumda yoktu ve tahayyül edilemez olurdu. Ortaçağ kültürü Antik kültürü veya "pagan" ulusların kültürünü kendini dağılma tehlikesine maruz bırakmadan yeniden canlandıramazdı (bütünleştiremez ve kaynaştıramazdı). Tersine, yirminci yüzyılın ilerici modern kültürü yüksek bir bütünleştirme kapasitesi olan kendi içinde evrensel bir kültürdür. Ortaçağ dünyası kör ve diğer kültürlerin güzellik ve hakikat ifadelerine kapalıyken, modern dünya görüşü bunun aksine evrenselliğe, en farklı kültürlerin ifadelerini soğurma, algılama ve takdir etme yetisine dayalıdır.

3. Bölüm

Felsefe ve Ekonomi

MARX'IN *KAPİTAL*'İNİN SORUNLARI

Metnin Yorumlanması

Özelleşmiş iktisat mefhumunu anlamak ve değer, kâr oranların düşme eğilimi, artık değer, sermaye ve artık değer üretme süreçleri vs. gibi kavramların belirgin anlamlarına ulaşmak için *Kapital*'i birkaç kez güç bela okuyan okur genellikle Marx'ın çalışmasının etraflı anlamını sormaz. Bu soru ya hiç aklına gelmez ya da bu soruyu, metni anlamanın hiç *sorun* haline gelmediği birtakım genel düşüncelerle cevaplamak onu tatmin eder. Dahası, Marx'ın metni zor bir çalışma olduğundan, ortalama okur onu, karmaşık bir konuyu herkesçe anlaşılır kılmak için tasarlanmış bir iktisat *ders kitabında* sunulduğu gibi ele alır. Fakat metnin zor bölümleri hangileridir, hangileri öyle görülür ve herkesçe anlaşılır kılma neye yol açar? Öncelikle, Marx'ın kapsamlı metni kısaltılmıştır. İkincisi, iktisadın dar sorunlarını ayrıntılandırmanın önüne geçecek her şey rutin olarak metinden ayıklanmıştır. On dokuzuncu yüzyılın güncelliğini kaybetmiş verilerinin analizleri silinmiş veya daha yeni verilerle değiştirilmiştir. *Benzer şekilde*, "katı akademik bir perspektiften" iktisadi sorunlarla doğrudan bağlantılı olmayan spekülasyonlar veya ihmal edilebilir bir felsefi

düşünüşten farklı gözükmeyen pasajlar da dışarıda bırakılmıştır. Ders kitabı, bir metni çalışmaya yönelik bir metin olduğundan, okur *Kapital*'in farklı kısımlarına daha fazla veya daha az önem atfetmekte onu takip eder. Ne var ki, metni okumanın *bu* yolu okuyucunun –hatta sıklıkla ders kitabını yazanların bile– farkında olmadığı sorunlar doğurur. *Bu* Karl Marx tarafından yazılmış bir metnin değil, farklı, değiştirilmiş bir metnin okumasıdır. İlk başta sadece metni daha erişilebilir kılmak olarak gözüken basitleştirme, onun belirli bir *yorumuna* dönüşür. Bir metni anlamaya yönelik her yardımın sınırları vardır, bu sınırların ötesinde destekleyici, tanıtıcı ve belirginleştirici rolünü gerçekleştirmeyi bırakır ve karşıt belirsizleştirme ve çarpıtma rolünü üstlenir. Kendi sınırlarının farkında olmayan ve kendini eleştirel olarak, metnin salt *belirli* bir yorumu olarak, didaktik nedenlerle metnin sadece birtakım belirli veçhelerini dikkate alan ve diğerlerini *bilinçli olarak* dışarıda bırakan bir yorum olarak görmeyen bir basitleştirme, *bilinçsizce* tamamen farklı bir meşgaleyle son bulur: Metni yorumlamak yerine onu değiştirir ve ona eleştirel olmaksızın *farklı* bir anlam bahşeder.

Ama niçin metnin yorumlanması gereksin? Metin kendi için konuşmuyor ve yeterince açık bir dil kullanmıyor mu? Kim amaçlanan düşünceyi yazarın kendisinden daha net ve daha keskin bir biçimde ifade edebilir? Yazarın metne belli bir anlam kattığını söylemek ne demektir? ("Metin" sözcüğünü geniş anlamıyla kullanıyoruz, yani sadece edebiyat değil aynı zamanda resimler ve heykeller, herhangi bir anlamlandırma yapısı için.) Yazarın öznel niyetini neye göre yargılayabiliriz? Hâlihazırda var olan metinlerin çoğunluğu için yalnızca metnin kendisine güvenebiliriz. Yazarın öznel niyeti hakkında her zaman yeterince bilgimiz olmaz. Böyle bir bilgi mevcut olduğunda bile bu sorunu çözmez; zira metnin kendisinin, yazarın niyetleri hakkındaki ifadelerle ilişkisi kesin ve net değildir: Bu

kanıt metnin anlamlarını açıklamaya yardımcı olabilir, ama bu anlamlar ilkesel olarak kanıt olmadan da elde edilebilir. Metnin (eserin) kendisiyle kıyaslandığında, "belgeler" tamamlayıcı ve ikincil bir rol oynar. Metin, tanıklığın söylediğinden daha başka bir şey bile söyleyebilir: daha fazla, belki de daha az. Yazar meramını tam anlatamamış olabilir veya maksadını aşmış olabilir, ki bu durumda metin (eser) yazarın öngördüğünden daha "fazlasını" içerir. Bir kural olarak, niyet metne karşılık gelir ve dolayısıyla metnin içinde ve metin aracılığıyla *ifade edilir*: Sadece metnin mesajı, yazarın niyetine tanıklık eder. Metin, yorumunun başlangıç noktasıdır. Yorum metne geri dönmek için, yani metni açıklamak için, metinden yola çıkar. Eğer metne dönmezse, bir görev bilmeden ve kasıtsız olarak diğerinin yerine geçecek ve metin yorumlanmak yerine, zamanına ve koşullarına bir tanıklık olarak incelenmiş olacaktır.

Bir metnin tarihi, belli bir anlamda metnin yorumlarının tarihidir: Her dönem ve her nesil metnin farklı veçhelerini vurgular, bazılarına diğerlerinden fazla önem atfeder ve buna göre metindeki farklı anlamları açığa çıkartır. Farklı zamanlar, nesiller, toplumsal gruplar ve bireyler metnin belli veçhelerine (değerlerine) kör kalarak onları anlamsız bulacak, onlar yerine kendilerinden öncekilere sırasında önemsiz gözükmüş olan veçhelere yoğunlaşacaklardır. Dolayısıyla bir metnin yaşamı ona anlamlar *atfetme* sürecidir. Bu atfediş eserin *nesnel olarak* içerdiği anlamları somutlaştırır mı, yoksa yeni anlamlar mı getirir? Eserin (metnin) nesnel anlamı hakikaten var mıdır, yoksa eser yalnızca farklı öznel yaklaşımlarla mı kavranabilir? Öyle görünüyor ki kısır bir döngüye kapılmış durumdayız. Eseri güvenilir olarak, nesnel anlamını elde edecek bir şekilde yorumlamak mümkün müdür? Eğer bu mümkün değilse, metin yalnızca öznel yaklaşımlarla kavra-

nabileceğinden, yorumlamaya yönelik her girişim anlamsız olacaktır. Fakat eğer güvenilir bir yorum mümkünse, bu her metnin farklı şekilde yorumlandığı ve bir metnin tarihinin o metnin çeşitli yorumlarının tarihi olduğu gerçeğiyle nasıl örtüştürülmelidir?

Bir metni yorumlamak metnin temellendirilmiş bir yorumunun metinsel çarpıtma veya değişikliklerden ilkesel olarak ayrılabileceğini varsayar. Bir yorumdan şunları talep ederiz:

Metinde şeffaf olmayan, açıklanmamış veya "rastgele" pasajlar bırakmamasını.

Metnin hem parçalarını açıklamasını, hem de metni bir bütün olarak açıklamasını, yani hem tek tek kısımlarını hem de eserin yapısını ele almasını.

Tamamlanmış olmasını ve içsel çelişkilerle, tartışmalı mantık veya tutarsızlıklardan muzdarip olmamasını.

Metnin *özgüllüğünü* korumasını ve saptamasını ve bu özgüllüğü metnin yapısının ve anlaşılmasının kurucu bir öğesi olarak bünyesinde toplamasını.

Eğer bir metnin *güvenilir* bir anlayışına ulaşmak mümkünse ve eğer *her* yorum metnin varlığının tarihsel bir biçimiyse, o zaman güvenilir yorum önceki tüm yorumların bir eleştirisini kaçınılmaz olarak içerecektir. Bu takdirde kısmi veya tek taraflı yorumlar metnin üstünde yıllardır biriken tortu tabakaları, metnin varoluşunun *tarihsel* biçimleri (metnin kendisi ise her zaman onlardan ayrı ve bağımsızdır) olarak, ya da yoruma yol göstermiş çeşitli kavramların –felsefe, bilim, sanat, gerçeklik vs. kavramlarının– tezahürleri olarak gözükürler. Metnin *her* yorumu *aynı zamanda daima* metnin *değerlendirmesidir*, kasıtsız ve dolayısıyla temelsiz olsun ya da bilinçli ve akıl yürüterek olsun: önemsiz olduğu düşünülen belli parçaları veya cümleleri geçiştirmenin (farklı zamanlarda farklı parçalar) veya belli pasajları basitçe yanlış

anlamanın ve sonunda "etkisizleştirmenin" kendisi, metinde önemli olan ile daha az önemli olan, ilgili olan ile gereksiz olan, birincil olan ile ikincil olan arasında ayrım yaptığı ölçüde üstü örtülü bir değerlendirmeye denk düşer. Karl Marx'ın *Kapital*'inin yorumlarının tarihi, her yorumun hem tek tek kavram ve düşüncelerin açıklamasını hem de eserin bir bütün olarak inşasını destekleyen belirli bir felsefe kavramını, bilim ve gerçeklik kavramını, felsefe ile iktisat arasındaki ilişkinin belirli bir kavramını kapsadığını gösterir.

Kapital sunuşlarının birkaç tanesi yorumlamanın ilk kuralını ihlal etmişlerdir: Bir sunuş, güvenilir olabilmek için metinde hiç "şeffaf olmayan" ve açıklanmayan yer bırakmamalıdır. Sunuş, metni biri belli bir ilkeyle açıklanabilen, diğeri ise kendini bu yoruma teslim etmeyen ve bu ilke açısından dilsiz ve önemsiz olan iki parçaya bölmemelidir. *Kapital*'in çoğu sunuşu "felsefi pasajlarıyla" baş etmekte başarısız olduğu ve *Kapital*'in felsefi sorunlarını göz ardı edilebilir bir etken saydığı için (eğer bu sorunları, ekonomik meselelerin bakış açısından zaten ilgisiz gözüken bazı apaçık pasajlar haricinde en azından keşfettilerse), yorumun formel kuralının ihlali, metnin karakterini anlamaya bile esaslı bir engel teşkil etmiştir. Tüm bu yorumlar tek bir metni ikiye ayırmış, birini belirli bir ilkeye göre ele almış diğerini ise açıklanamaz bulmuştur. Bu ikinci kısım o takdirde anlaşılmaz ve önemsiz hale gelmiştir.

Biz bir yorumu, eğer metnin sunuşun akışı içinde açımlanan özgüllüğü, metnin sunuş ilkesinin kurucu bir öğesiyse güvenilir kabul ediyoruz. Yorum, metnin özgüllüğünü temellendirir. Metin elbette özgüllüğünün hiç rol oynamadığı işlevler de yerine getirebilir. Shakespeare'in tarihsel dramları zamanının bir tanıklığı sayılabilir ve öyle kullanılabilir. K. H. Macha'nın *Mayıs* şiiri yazarın biyografisi açısından incelenebilir. İdeolojinin ta-

rihi dramlar, şiirler, romanlar ve hikâyeler içerebilir. Bu tarih onların tarzının özgüllüğünden soyutlama yapacak ve onları sadece farklı dünya görüşlerinin tezahürleri olarak irdeleyecektir. Bu yaklaşımlarda ortak olan, hepsinin eserlerin lirik şiir olarak, roman, trajedi, epik şiir vs. olarak özgüllüğünü ortadan kaldırması veya görmezden gelmesidir. Metnin özgüllüğü soyut bir evrensel çerçeve, tarzın bir kategorizasyonu değildir; eserin *inşasının* özgül bir ilkesidir. Bu özgüllük araştırmanın sonucudur, araştırmanın başlangıcında bilinmez. Sonuç olarak, araştırma metinde özgül olanı aradığı ölçüde, saçma ayrıntılar kusmaz veya metne soyut ilkeler atfetmez.

İktisat metinleri olan ve özgül olarak öyle olan *Ulusların Zenginliği, Verginin İlkeleri, İstihdamın Genel Kuramı* vs. hakkında hiç bu kadar anlaşmazlık olmadı. Ancak, *Kapital* baştan itibaren sadece tek bir şeyde anlaşan bir kısım yorumcuya rahatsızlık vermektedir: *Kapital* sözcüğün alışıldık anlamıyla bir iktisat metni değildir ve iktisadı, sosyolojiyle, tarih felsefesiyle ve felsefeyle birleştirerek, tuhaf bir şekilde tasavvur eder. *Kapital*'in yorumlarının tarihi açısından düşünürsek, bilim (iktisat) ve felsefe (diyalektik) arasındaki ilişki metnin kilit sorunu gibi gözükür. İktisat ve felsefe ilişkisi Marx'ın eserinin sadece bir diğer kısmi veçhesi değildir (üstelik Marx'ın istatistik kullanımı, tarihsel malzemenin dâhil edilme biçimi, *Kapital*'de kurgu kullanımı vs. ile ilgili faydalı araştırmalar yapılmıştır). Daha ziyade, *Kapital*'in tam da *özüne* ve *özgüllüğüne* erişim sağlar.

Kapital'in farklı yorumları birkaç farklı şekilde *Kapital*'in bilimini felsefesinden ayırmaya çalışmışlardır. Hepsi bir şekilde bilimi felsefeden, uzmanlaşmış bilimsel araştırmayı felsefi varsayımlardan ayırır ve böylece farklı yollardan tek bir sonuca ulaşır: birbirine karşılıklı olarak kayıtsız olan bir bilim ve bir felsefe.

Tek hamlede, bilim (iktisat) ve felsefenin ikisi de lüzumsuz hale gelir. Bu yorum iktisadi hareketi mantıksal harekete çevirir ve Marx'ın *Kapital*'inin bilimsel gözlemleri, felsefe dilinde ifade ettiğini kaydeder. İktisadi içerik mantıksal kategorilerle ilgisiz ve onlardan bağımsızdır. Bu tasavvur Marx'ın eserini ilkin ve öncelikli olarak iktisadı kendi hareketini göstermek için kullanan *uygulamalı* bir mantık olarak kabul eder. İktisadi hareket felsefeye tamamen dışsaldır çünkü sadece mantığın hareketinin bir failidir. İktisadın hakikati mantığın hareketinde ifade edilmiştir. İktisadi içeriğe oldukça yabancı ve ondan bağımsızdır çünkü mantığın hareketi başka herhangi bir uzmanlaşmış bilimsel disiplin aracılığıyla da ifade edilebilirdi. İktisatla ilişkili felsefe ayrıca salt metodolojik-mantıksal bir alt tabaka veya uygulamalı mantık olarak tasavvur edilir. Yorumcunun görevi bu uygulamalı mantıktan saf bir mantık süzmek ve düşen kâr oranı, artık değerin kâra dönüşümü, fiyatların oluşumu vs. gibi kategorilerin hareketinin arkasında hareket, çelişki, özgelişim, dolayım vs. gibi saf mantıksal kategorileri keşfetmek ve damıtmaktır. Ama *Kapital*'i benzer şekilde uygulamalı bir gramer olarak da görebiliriz: İktisadi içeriği, yine metinden soyutlanabilecek belli dilbilimsel kurallara göre formüle edilmiştir. Bilim ve felsefe arasındaki bağlantı metnin katmanlarında görüldüğü ölçüde (metnin iktisadi anlamının yanı sıra mantıksal-metodolojik bir anlamı da olduğu için) Marx'ın *Kapital*'i ve F. Palacky'nin *Çek Ulusunun Tarihi* arasında bir fark yoktur: Palacky'nin metni aynı Marx'ın metni gibi uygulamalı bir mantık olarak görülebilir. Eğer yorumcunun yerine getirmeye giriştiği görev buysa, bir soruyu cevaplayarak sonuca ulaşmak zorundadır: Neden Marx bir iktisat kitabı yazdı da Palacky bir tarih kitabı yazdı ve neden hiçbiri bir "uygulamalı mantık" yerine "saf mantık" kitabı yazmadı? Eğer bir yorum, iktisadi veya tarihsel bir metni "saf mantığın" da-

mıtılacağı "uygulamalı mantık" olarak görüyorsa, bu yorucu emeği en önemli görevle taçlandırmalıdır: Özgül bir ekonomik veya tarihsel gerçekliği analiz etmek için kullandığı mantıksal ve metodolojik kategorilerin genel olarak geçerli olduğunu ve söz konusu gerçekliğin çerçevesinin ötesinde bile uygulanabilir olduğunu kanıtlayarak. Mantıksal veya metodolojik bir eğilimi olan yorumlar *Kapital*'in iktisadi içeriğini eleştirel olarak incelemeye çalışmazlar ve iktisadi sorunlarını daha da geliştirmeye ve ayrıntılandırmaya çalışmazlar bile. İktisadi analizlerin hâlihazırdaki sonuçları daha fazla soruşturmadan otomatik olarak doğru kabul edilir ve yorum yalnızca temel geçerliliği sorgulanmamış sonuçlara giden mantıksal ve metodolojik patikayı izler.

Başka bir yorum *Kapital*'in iktisadi içeriğinin geçerliliğini modern burjuva eleştirilere karşı savunur ama bu iktisadi içeriğin doğru dürüst bir felsefi mantıktan yoksun olduğu sonucuna varır. Açıktır ki bu fenomenoloji tarafından sağlanabilir.[1] *Kapital* böylece doğru düzgün bir felsefi temeli olmayan geçerli bir iktisadi analize dönüşür. Halbuki gerekli felsefeyle tamamlandığında metnin anlamı değişecektir ve Marksist bir ekonomi politik kapsamlı bir nesneler fenomenolojisine dönecektir. Kapitalist ekonominin maddeci bir analizi, bir şeyler dünyasının fenomenolojik bir tarifine dönecektir.

Kapital'in üçüncü bir yorumu şu soruyu sorar: "Bu, saf ekonomi politik mekanizmalarının bir analizi midir yoksa daha ziyade ekonominin metafizik ve ekonomi-ötesi bir önem taşıyan varoluşsal bir analizi midir?"[2] Bu şekilde soru-

1 Örneğin, Jean Domarchi "tarihsel bir perspektiften bakıldığında, Marksist analiz diyalektiktir ve fenomenolojinin olacağı şeye delalet eder," diye yazar. *La revue internationale*, Paris, 1945-6, s.154-67. Pierre Neville aynı konuda Domarchi'ye "Marx ou Husserl" makalesinde yanıt verir ve önerilen Marksizm ve fenomenoloji ortaklaşmasını reddeder. Ancak, doğacı ve mekanistik hatalara kurban gider ve dolayısıyla tartışma sona ermiş sayılmaz.

2 P. Bigo, *Marxisme et humanisme: Introduction à l'oeuvre de Marx*, Paris, 1954, s.7.

lan soru, özünde yarım-hakikatlerin bir sonucudur. *Kapital* hakikaten saf ekonomi politik, bir mekanizmalar kuramı, yani *bilim insanınca* tasavvur edilen bir bilim midir? Bu yorum Marksist ekonomi politiği *bu* anlamda bir bilim saymadığından, Marx'ın kelimenin gerçek anlamında bir iktisatçı olmadığı sonucuna varır.[3] Marksizm ne bilimci-ampirik bir bilim ne de bayağı iktisadın bir örneği olduğundan, bilim hiç değildir. Nedir o zaman? Görünen o ki Marksist ekonomi politik, iktisadi kategorileri gizli bir özün, insanın varoluşsal durumunun sırf göstergeleri veya semptomları sayan varoluşçu bir felsefedir.[4]

Bunun tersine, dördüncü bir yorum Marx'ın eserinin pozitif ayrıntılı iktisadi kısmını, felsefi spekülasyonlardan (diyalektikten) ayırma zorunluluğunu vurgular. Marx'ın büyük bir iktisatçı olduğunu teslim eder ancak Felsefeci Marx'tan korunması gerektiğini söyler. Marx'ın iktisadi analizleri diyalektikle çelişmekle kalmayıp aynı zamanda ondan tamamen bağımsız olan bir bilimsel iktisadi yönteme dayalıdır ki böylece Marx'ın analizlerinin bilimsel değeri, üzerlerine yığılmış

3 A.g.e., s. 21.

4 "Marx'ın felsefeyle yüzleşmesi iktisatçıların yüzleşmesiyle aynı sonucu doğurdu. Marksist ekonomi politik her şeyden önce varoluşun bir analizidir." A.g.e., s.34. Genel yanlış yorumlama bu Thomist yazarı bazı yerlerde mazur görülemeyecek hata ve gizemlileştirmelere sürükler. Bigo Marx'ın kapitalist fetişizme eleştirisini "değerin öznelleşmesi" olarak tanımlar. Kendi içinde bu formülasyonun sadece biraz sarsak olduğu düşünülebilir, Marksizmin toplumsal servetin nesnel ve şeyleşmiş niteliğini nesnel *etkinliğe* çevirdiğine, yani bu şeyleşmiş sonucun ortaya çıkışına işaret ettiği düşünülürse. Marksizm bu anlamda "öznel" sıfatıyla ilişkilendirilebilir; yani toplumsal servetin tarihsel *öznesini* ifşa eden bir kuram olarak. Oysa Bigo "değerin öznelleşmesini" değerin nesnelikten çıkması [*de-objectification*] ve tinselleşmesi olarak alır, Marx'ın Fizyokratlar eleştirisine dair yorumunda görüldüğü gibi. Bigo, Marx'ın Fizyokratların değer kavramını maddeciliğinden dolayı değil, doğalcılığından dolayı eleştirdiğine inanır ki bu da elbette tamamen farklı bir şeydir. Marx'ın çalışmalarının Thomist yorumlarının daha ayrıntılı bir eleştirisi R. Garaudy (*Humanism marxiste*, Paris 1957, s.66vd.) ve L. Goldmann (*Recherches dialectiques*, Paris 1959, s.303vd.) tarafından sunulmuştur.

metafizik-spekülatif ölü toprağına *karşın* korunmuştur.[5] Bu durumda Marx'ın hakiki bir bilimsel deha olduğuna dair, 1. Dünya Savaşı zamanında bile zaten kulağa naif ve grotesk gelen hoşgörülü teminatlarla pek de ilgilenmeyiz. "Bilim" terimine atfedilen anlam ve içerik daha çok ilgimizi çeker. Bu yorum bilimi felsefeden radikal şekilde ayırır çünkü bu bilim kavramı bir ampirik model imgesine dayalıdır: ön kabulsüz gözlem ve olguların analizi modeline -ki bu günlük pratik yaşamla tabii ki ters düşen kuru bir önyargıdır.[6]

*Felsefeyi İlga Etmek?**

Soruyu başka bir yönden ele alalım. *Kapital*'de felsefe ile iktisat arasındaki ilişki Marx'ın düşünsel gelişimini analiz ederek netleştirilebilir mi? Marx'ın düşünsel tarihini ayrıntılı olarak tasvir etmekle iç mantığının izini sürmek kadar ilgilenmeyiz. Oysa şeyin mantığı öznel inşalardan veya şeyin mantığıyla ilgili fikirlerden farklı olduğundan, onu bu araştırmanın başlangıç noktası olduğu kadar amacı da olan *ampirik* malzemeyi, eleştirel olarak araştırmanın *sonucu* olarak ifade etmemiz gerekir: Araştırma ancak olası tüm ampirik malzemeyi topladığı ölçüde ve keşfettiği "iç mantık", bu bütünlüğü tamamıyla ve somut olarak saptadığı sürece, yani ona nesnel bir anlam verdiği ve açıkladığı sürece eleştirel ve bilimsel olma

5 Joseph Schumpeter bu pozisyonun ısrarlı bir savunucusu olmuştur. 1914'te yazılan erken tarihli *Epochen der Dogmen und Methodengeschichte* makalesinden *Kapitalizm, Sosyalizm, ve Demokrasi* gibi sonraki eserlerine kadar, iktisatçı Marx'ı felsefeci Marx'tan ayırmıştır.

6 "Saf olgulardan oluşan bir bilim saçmadır," der haklı olarak Otto Morf, *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Basel, 1951, s.17. Önceki sunuşumuzdan anlaşıldığı gibi, Schumpeter'inki olası Marx yorumlarından yalnızca biridir, ki Morf'un eleştirisi bunu gözden kaçırır.

* Alman felsefesi (ve Kosík'in Almanca çevirisi) *aufheben* [içererek aşmak -*çev.*] kavramını kullanırken, Kosík Çekce *zrušit* kavramını kullanır. *Aufheben*'in çifte anlamı, kavramın İngilizce çevirilerinin pek çoğunda olduğu gibi, Çekce çeviride de kaybolur. *Zrušit*'in kelime anlamı, "iptal etmek" ya da "ilga etmek"tir -*İng. çev.*

iddiasında bulunabilir. Metnin nesnel anlamı ve içsel sorunları "entelektüel muhitte" ve toplumsal-tarihsel gerçeklikteki yorumu aracılığıyla açığa çıkar. Haliyle bir düşünürün veya bir sanatçının düşünsel gelişimi, yaşamöyküsünü düşüncesizce naklederek veya eserlerini ve kanaatlerini sorunsallaştırmadan "yorumlar yaparak" araştırılamaz.

Felsefe ile iktisat biliminin ilişkisinin Marx'ın düşünsel gelişimi süresince değişip değişmediği sorusuyla ve Marx'ın kendi gelişiminin farklı evrelerinde bu ilişkiyi tasavvur ve ifade etme şekilleriyle ilgileniyoruz. Bu soru "genç Marx" ile ilgili bildik argümanlar çerçevesinde yıllardan beri Marksistlerin ve Marksologların ilgisinin odağında olmuştur. Bu tartışma çok ciddi sonuçlara yol açmamıştır. Somut araştırmalar yerine, öğrenciler sıklıkla sadece genel metodolojik kuralları sunmuşlardır ve onların "yorumları" çoğunlukla kendi metodolojik tavsiyelerine kulak asarak kısıtlanmadığı için inanılmaz derecede kısırdır. Eğer genelde ileri sürüldüğü gibi insanın anatomisi hakikaten maymunun anatomisinin anahtarıysa ve eğer genç Marx'ın eseri hakikaten de olgun Marx'ın eseri aracılığıyla ve evrilen devrimci maddecilikle anlaşılacaksa, o zaman bu kuralın savunucularının buna bağlı kalmaları ve sonuç olarak *El Yazmaları*'nın *Kapital'in bir analizine* bağlı bir yorumunu sunmaları beklenir. Oysa gerçekte *El Yazmaları* Marx'ın bütünsel gelişiminden yalıtılmış halde yorumlanmaktadır (bu da "Genç Marx" başlıklı onlarca denemenin tekrarcılığının, bıkkınlığının, yüzeyselliğinin sebeplerinden biridir) ve sorunsalın açıklaması örtük bir varsayıma dayalıdır: Marx'ın düşünsel gelişiminin dinamikleriyle ilgili bulanık bir fikre. Eleştirel bir tavırdan yoksunluk anlamına gelen bu bulanıklık, bilimin ve bilimsel açıklamanın mezarlığıdır çünkü araştırmanın tepeden tırnağa sorunlu olan bir alanda naif bir güvenle hareket etmesine

izin verir. Eleştirel olmayan naifliğin, birinin düşünsel gelişimini kavramak için özgül kavramsal araçlara ihtiyaç olduğuna dair en ufak bir fikri yoktur. Bunlar olmadan ampirik malzeme ya anlaşılmaz ve güvenilmez ya da anlamsızdır ve kendi "saklı hakikatini" gizler.

Yeterli sayıda "örnek olay", düşünsel gelişimin dinamiklerinin birkaç temel model veya şemasının inşasına olanak tanıyacaktır. Bu modellerin iki işlevi vardır: Birincisi, düşünsel gelişimin ve onun *bir bütün olarak dinamiklerinin* (yönünün, eğrisinin, geri dönüşlerinin, karmaşıklıklarının, sapmalarının) *sezgisel bir temsilidirler*; ikincisi, tek tek eserlerin, dönemlerin, kısmi kanaatlerin anlaşılması için kavramsal bir araç temin ederler. Tamamlık veya kapsamlı niteleme iddiasında bulunmadan, "örnek olayların" çoğunluğunun aşağıdaki düşünsel gelişim modellerinin birinin kapsamına girdiğini öne sürüyoruz:

1 *Ampirik-evrimci gelişim modeli*nde bir dünya görüşünün tikel belirli bir ilksel temeli filizlenir ve olaylardan etkilenip onlara tepki vererek daha derinlikli ve daha evrensel bir hal alır. Kendini miadı dolmuş veya doğru olmayan öğelerden kurtarır ve onların yerine yeterli olanları geçirir.
2 *Krizler aracılığıyla evrimsel gelişim modeli* bir dünya kavramından diğerine ani kaymaların, bir "uğraşıdan" diğerine çevrilmelerin göstergesi olan, keskin biçimde ayrılmış dönemlerle imlidir, geçmiş veya önceki dönem tek taraflı diye, bir hata veya bir hezeyan diye yadsınır.
3 *Bütünselci-somutlayıcı gelişim modeli*nde zengin bir dünya görüşü yaratıcı akıl yürütmenin erken bir aşamasında ifade edilir. Asli saikleri ve sorunları asla terk edilmez veya aşılmaz, bilakis daha da geliştirilir, daha net ifade edilir ve müteakip inceleme ve praksis sonucunda daha kesin formüle edilir.

Marx'ın düşünsel gelişiminin çoğu yorumunun bilinçdışı

ve analiz edilmemiş şemaları *El Yazmaları*'ndan *Kapital*'e geçişin felsefeden bilime bir geçiş olduğunu varsayar. Bu gelişim olumlu veya olumsuz, ilerleme veya bozulma olarak[7] değerlendirilse de, her zaman felsefeyi yavaş yavaş terk etmesiyle ve bilime yönelik sorunsalı ve kesin bilimsel sorunsalı ile nitelenir.[8] Marx'ın düşünsel gelişimi Sol Hegelciler'in radikal talebini örnekler ve hayata geçirir: *felsefeyi ilga etmek*.

Felsefe nasıl *ilga edilebilir* ve Marx'ın eserinde nasıl *ilga edilmiştir*?

Felsefe, onu hayata geçirerek *ilga edilebilir*.

Felsefe, onu toplumun diyalektik bir kuramına dönüştürerek *ilga edilebilir*.

Felsefe, dağıldığı ve kalıntısal bir bilim olarak –formel veya diyalektik mantık olarak– kaldığı zaman *ilga edilebilir*.

Felsefe onu hayata geçirerek *ilga edilebilir*. Bu önerme felsefe ile gerçeklik arasındaki ilişkinin *idealist* bir formülasyonuna denk düşer: Toplum, felsefede tüm çelişkileriyle birlikte uygun bir tarihsel ifade bulur ve gerçek çelişkilerin felsefi ifadesi, onları çözen praksisin ideolojik biçimi halini alır. Felsefe toplumla ilişkisinde iki rol oynar: Çağ, toplum veya sınıf, felsefe ve onun kategorileri aracılığıyla kendi *özbilinçlerini* geliştirirler. Aynı zamanda felsefe ve onun kategorilerinde kendi tarihsel praksislerinin kategorik biçimlerini bulurlar.

Felsefe "hayata geçirilmez", daha ziyade gerçeklik "felsefileştirilir". Demek ki gerçeklik, felsefede hem özbilincin tarih-

7 Marksist yorumcuların çoğu bunu olumlu bir gelişme gibi görürken, Hristiyan ve varoluşçu Marksologlar bunu bir bozulma gibi görürler. İki durum da yanlış bir fikirden ve *Kapital*'in yanlış bir yorumundan kaynaklanır.

8 Marx'ın gelişimi felsefi yabancılaşma kavramından iktisadi meta fetişizmi kavramına bir geçiş, veya özne-nesne diyalektiğinden nesne-nesne "diyalektiğine" bir geçiş gibi görülmektedir. (Bkz. "Sur la jeune Marx", *Recherches internationales*, no.19, Paris, 1960, s.173vd, 189) Bu yazarlar kendi "geçişlerinin" Marx'ın kendisinde inanılmaz bir dönüşüme neden olduğunu –onu bir pozitiviste dönüştürdüğünü farketmemişlerdir.

sel bir biçimini hem de praksisin, kendi pratik hareketinin ve sorun çözümünün ideolojik bir biçimini bulur. "Felsefeyi hayata geçirerek ilga edecek" olanlar toplumsal hareketin, kendi gerçekleşmesinin kategorik biçimlerini geliştiren insani bilincin hareketinin üstünden geçtiğini düşünürler. Bunun dışında, "felsefenin hayata geçmesi" gerçekliğin içerdiği örtülü *olasılıkların* hayata geçmesinin tersine dönmüş bir ifadesidir.

İdealist bir tasavvur bu ilişkileri baş aşağı çevirir ve özgün olan (gerçeklik) ile "ölü resim" (felsefe) arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Gerçekliği, hayata geçirilmiş veya geçirilmemiş bir felsefenin gerçekliği olarak tasavvur eder. Özgün olan yeniden üretimden üstün olduğuna göre gerçekliğin hakikati, felsefeden (özgün olandan) *devşirilerek* kavranmalıdır. Felsefeyi hayata geçirerek ilga etmeye dair radikal önerme ne felsefenin ne de gerçekliğin hakikatini, sadece gerçekliğin *solgun bir yansımasını* hayata geçirmeye uğraşan ütopyacılığın çelişkili karakterini ifade eder.[9] Felsefe, çağın düşüncelerde yoğunlaşmış gerçekliği olduğundan, felsefi özbilinç, gerçekliğin felsefenin bir yansıması olduğu ve felsefeyle ilişkisinin hayata geçirilecek veya geçirilmesi gereken bir şey olduğuna dair kendi kendine bir yanılgıya kapılabilir. Bu idealist bakış açısından felsefe gerçekleşmemiş gerçekliğe dönüşür. Ancak felsefe gerçekleştirilmekle kalmamalıdır. Gerçekleştirilerek ilga edilmelidir, daha azıyla değil; çünkü varoluşunun kendisi akla uygun olmayan gerçekliğin ifadesidir. Yabancılaşmanın ilga edilmesi, varolan, akla uygun olmayan toplumu, felse-

9 Bu, özünde Marx'ın Proudhoncuların küçük burjuva sosyalizminde ifşa ettiği idealizm ve ütopya durumuna denk düşer: "Burjuva özürcülüğünün bu sosyalistlerinin ayrıştırdığı şey, bir yanda sistemin çelişkilerine dair duygu ile öte yanda ütopyacılıktır; burjuva toplumun gerçek ve ideal yapısı arasındaki gerekli ayrımı kavramaz ve dolayısıyla ideal dışavurumu, başkalaştırılmış ve bizatihi gerçeklikten saparak yansıtılmış olan resmi tekrar gerçekleştirmeyi istemek gibi bir abes iş üstlenir." Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, s. 916; ayrıca krş. s.160.

fenin gerçekleştirilmesi olarak ilga etmek ve aynı zamanda felsefeyi onu gerçekleştirerek ilga etmek anlamına gelir, zira onun varoluşunun kendisi gerçekliğin akıl dışılığına tanıklık eder.[10]

Bu konumlanma noktasından düşünüldüğünde, felsefeyi gerçekleştirerek ilga etme sloganı kıyametçi bir kurgudan başka bir şey değildir. Öncelikle, felsefenin sadece yabancılaşmış koşulların yabancılaşmış bir ifadesi olduğu ve bu tanımın felsefenin tüm niteliğini ve misyonunu tamamen karşıladığı doğru değildir. Felsefenin sadece belirli tarihsel örnekleri mutlak anlamda yanlış bilince denk düşebilir, ama kelimenin gerçek anlamıyla felsefenin bakış açısından bunlar felsefeye denk *düşmeyecektir.* Bunlar sadece zamanın önyargı ve kanaatlerinin sistematikleştirilmeleri ve doktriner yorumlarıdır, yani ideolojilerdir. Felsefenin *zorunlu olarak* tersine çevrilmiş bir dünyanın yabancılaşmış ifadesi olduğu çünkü her zaman bir sınıf felsefesi olageldiği önermesi *Komünist Manifesto*'nun *hatalı bir okumasından* kaynaklanmış olabilir. Bu önerme, metni şöyle okumuş olacaktır: "İnsanlığın tarihi yoktur, sadece sınıf mücadelesinin tarihi vardır". O zaman her felsefenin *yalnızca* bir sınıf felsefesi olageldiği sonucu çıkar. Ancak gerçeklikte bir sınıf niteliği taşıyan ve insani bir nitelik taşıyan şey tarih boyunca diyalektik bir birlik oluşturmuştur: *İnsanlığın* her tarihsel devrine belirli bir *sınıf* tarafından öncülük edilmiş ve her devir bu sınıf tarafından temsil edilmiştir. İnsanlık ve insancıllık hem somutlaşmaları hem de tarihsel sınırları olan somut bir tarihsel içerikle doldurulmuşlardır. Koşulların tarihsiciliği burada yine gerçekliğin

10 "Akıl insanlığın rasyonel düzenlenişi olarak tesis edildiğinde, felsefe nesnesiz kalır." "Aklın felsefi inşası rasyonel bir toplum yaratılışıyla yer değiştirir." H. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations,* Boston, 1968 s. 135, 142. "Eleştirel teori" (Horkheimer, Marcuse) felsefeyi iki açıdan ilga edecekti: felsefeyi gerçekleştirmenin yanı sıra onu bir toplum kuramına dönüştürerek.

tarihçiliği yerine geçirilmiştir ve felsefe bayağı bir biçimde gerçekliğin hakikatinden çok, koşulların bir tezahürü olarak tasavvur edilmiştir.

Felsefeyi gerçekleştirme sloganının pek çok anlamı vardır. Gerçekleştirilen şeyin hakikaten felsefe ve sadece felsefe mi olduğuna, yoksa başka bir şey, felsefenin ötesine geçen veya onunla boy ölçüşemeyen bir şey mi olduğuna nasıl karar verilebilir? Ve gerçekleştirilen şey hakikaten felsefeyse bile, tamamıyla ve artıklar olmaksızın mı gerçekleştirilmiştir ve öyleyse gerçeklik, bilincin ve varlığın mutlak bir özdeşliği midir? Yoksa felsefenin bazı fikirleri belki de gerçekliğin "ötesine mi uzanır" ve sonuçta felsefeyi, gerçeklikle çatışmaya mı sürükler? Burjuva toplumunun, Aydınlanmacı aklın gerçekleşmesi olması ne demektir? Burjuva felsefesinin bütünlüğü burjuva toplumunun bütünlüğüyle özdeş midir? Ve eğer burjuva bir toplum burjuva devrinin cisimleşmiş felsefesine denk düşüyorsa, kapitalist dünyanın çöküşü bu felsefenin de sona ermesine mi yol açacaktır? Aklın gerçekten de felsefeyi ilga ederek mi gerçekleştiğine ve toplumun hakikaten akılcı olup olmadığına kim karar verebilir ve gelecekte kim karar verecektir? İnsani bilincin hangi seviyesi gerçekliğin sırf rasyonalize mi olduğunu ve aklın tekrar akıl dışılık *biçiminde* gerçekleşip gerçekleşmediğini anlayacaktır?

Bütün bu belirsiz noktalar aklın ve gerçekliğin tasavvurunun kendisindeki derinlikli bir çelişkiden doğar –ki bu çelişki tüm kıyametçi akıl yürütme tarafından paylaşılır: Tarih bir noktaya kadar varolur, ama kritik bir anda sona erer. Dinamik bir *terminoloji, durağan* bir içeriği gizler; akıl sadece tarihteki *belli bir evreye kadar*, bir dönüm noktasına kadar tarihsel ve diyalektiktir, ondan sonra tarih-ötesi ve diyalektik olmayan akla dönüşür.

Felsefeyi gerçekleştirerek ilga etmeye yönelik kıyametçi formülasyon modern zamanların *gerçek sorununu* belirsizleştirir: İnsanın *hâlâ* felsefeye ihtiyacı var mıdır? Felsefenin toplumdaki konumu ve misyonu değişmiş midir? Felsefe nasıl bir rol oynar? Niteliği değişmekte midir? Doğal olarak bu sorular, felsefenin hâlâ baki olduğuna, icra edildiğine, felsefi konularda kitapların yazıldığına ve felsefenin uzmanlaşmış bir disiplin ve uğraşı olduğuna dair ampirik olguları etkilemez. Soru başka yerde yatar: Felsefe, bilincin dünyanın *hakikatini* kavramak ve insanın dünyadaki konumunun *hakikatli* bir anlayışına varmak için *vazgeçilmez* olan özel bir biçimi olmaya devam mı eder? Yoksa hakikat hâlâ felsefede mi vuku bulur ve felsefe hâlâ kanının hakikatten ayırdedildiği bir alan olarak mı kabul edilir? Ya da felsefe, mitoloji ve dinin evrensel gizemlileştirici rolünü, gizemlileştirme için gerekli tinsel ortam rolünü mü üstlenmiştir? Ama modern teknolojinin, gizemlileştirmenin daha da etkili bir aracı olan kitle medyasını ortaya çıkarmasıyla, belki de bu onur bile felsefeden esirgenmiştir. O zaman felsefenin süregelen varoluşu, aklın sık sık muştulanan gerçekleşmesinin her şeye rağmen hâlâ vuku *bulmadığını* mı kanıtlar? Yoksa binyılcılık ve kuşkucu ayılmanın dönem dönem yer değiştirmesi ve akıl ile gerçeklik arasındaki kalıcı bağdaşmazlık, belki de akıl ile gerçekliğin hakikaten diyalektik olduğu ve mutlak özdeşliklerinin diyalektiğin ilga edilmesi anlamına geleceğine mi delalet eder?

Felsefeyi ilga etmenin başka bir yolu onu bir "diyalektik toplum kuramına" dönüştürmek veya sosyal bilimde çözülmeye uğratmaktır. Felsefeyi ilga etmenin bu biçiminin izi iki tarihsel evrede sürülebilir: İlk seferi Marksizmin ortaya çıkışı sırasında Marx'ın, Hegel'e kıyasla felsefenin "sulandırıcısı" ve diyalektik bir toplum kuramının kurucusu olduğu

gösterildiğinde,[11] ikincisi de Marx'ın, takipçileri tarafından sosyal bilim veya sosyoloji olarak kavranan öğretilerinin gelişimi içinde.[12]

Marksizm'in ortaya çıkışı, burjuva ideolojisinin doruk noktası olan Hegel'in sisteminin *çözülüşü* bağlamında yorumlanır. Hegel'in felsefesinin sentezi ve bütünlüğü öğelere ayrışmıştı. Bu öğeler de mutlaklaşmış ve *yeni* kuramların temellerini oluşturmuşlardı: Marksizmin veya varoluşçuluğun. Tarihsel araştırma haklı olarak Hegel'in sisteminin çözülüşünün düşünsel bir boşluğa neden olmadığını belirtmiştir;[13] "çözülüş" teriminin kendisi Marksizm ve varoluşçuluk gibi iki önemli felsefi yönelimin doğuşuna sebebiyet veren felsefi etkinliğin zenginliğini gizler ve maskeler. Bu gözlemlerin eksikliği Hegel'i zirve noktası ve sentez olarak kabul etmeleridir, Hegel'e kıyasla Marx veya Kierkegaard, mecburen tek taraflı gözükür. Bu kanı tutarsızdır. Soyut olarak konuşursak, kişi üç felsefi bakış açısının herhangi birini savunabilir, onu mutlak olarak kabul edebilir ve onun konumlanma noktasından diğer ikisini tek taraflılığın cisimleşmeleri diye eleştirebilir. Hegel'in sistemine mutlak bakış açısından bakılırsa, müteakip gelişim

11 Herbert Marcuse'nin *Reason and Revolution* [*Akıl ve Devrim*] eseri bu tasavvura dayalıdır. Hegel'den Marx'a geçiş keskin bir biçimde "Felsefeden Toplumsal Kurama Geçiş" diye etiketlenmiştir (New York, 1960, s. 251-57), ve Marx'ın öğretisi "Toplumun Diyalektik Kuramının Temelleri" başlıklı bir bölümde (s. 258-322) yorumlanmıştır. Marcuse bu tasavvuru 1930'larda, Horkheimer'in *Zeitschrift für Sozialforschung* çalışması için yazdığı denemelerde zaten formüle etmişti. Sonraki yazılarından çıkarıldığı kadarıyla, yazar temel tezinin sorunlu karakterinin bir ölçüde farkına varmıştır, ama buna rağmen onu savunmaya devam etmiştir: "Marx'ın Hegel'i maddeci "altüst edişi"... bir felsefi konumdan diğerine veya felsefeden toplumsal kurama kayma değil, daha ziyade yaşamın kurulu biçimlerinin tarihsel yadsınmaları aşamasına ulaşmakta olduğunun kabul edilmesiydi." H. Marcuse, *Reason And Revolution*, s.xiii.

12 Özellikle Max Adler ve daha kaba bir biçimde Karl Kautsky. Açıktır ki Marksist sosyoloji tüm örneklerinde Marksist olmayan bir felsefeyle, Kant'la, Darwin'le ya da Mach'la tamamlanmak zorundadır.

13 Özellikle Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, New York, 1964.

bütün hakikatin çöküşü, ondan doğan farklı yönelimler de bu çöküşten kurtulan öğeler olarak gözükecektir. Kierkegaard'ın bakış açısından, Hegel'in felsefesi bireye ve onun varoluşuna hiç yer bırakmayan cansız bir kategoriler sistemi olacaktır. Hegel fikirler için saraylar inşa etmiş olabilir, ancak insanları barakalara mahkûm etmiştir. Sosyalizm Hegelciliğin devamıdır.[14] Marksizm, idealizmin pek çok çeşidi -öznel ve nesnel- gibi Hegelciliği ve varoluşçuluğu da eleştirir. Ancak kişinin kendi bakış açısının "mutlaklığının" nesnel ölçütü neresidir? Hangi şartlar altında bir kanı hakikat haline gelir? Kanı, eğer kanısının hakikatini gösterir ve kanıtlarsa hakikat haline gelir. Bu, diğer bakış açılarını da felsefi etkinlik ve akıl yürütme aracılığıyla anlamaya, tarihsel gerekçelerinin yanı sıra onları aşacak tarihsel koşulları açıklamaya, eleştirilen bakış açılarının hakikatini gerçekleştirmeye ve böylelikle onların önyargılarını, sınırlılıklarını ve yanlışlığını kanıtlamaya yönelik kendi yetisini sergilemeyi içerir. Fakat bu kanıtın hakikati tarihseldir. Daima baştan teşkil edilir ve hakiki niteliğini tekrar tekrar *kanıtlar.* Bu hakikatin tarihsel gelişimi, haliyle, "mutlak hakikatin" ve "mutlak bakış açısının" hakikatinin tarihsel olarak aşmış ve kendisiyle kaynaştırmış olduğu öğelere bilfiil bölündüğü dönemleri de içerir. Maddeci felsefe belli tarihsel dönemlerde eleştirel tamamlayıcısı varoluş felsefesi ve ahlakçılık olan "Mutlak Tin" felsefesine (Hegelcilik) dönüşür. Bu da Hegel ve Kierkegaard'ın Marx'a dayanarak anlaşılabileceğinin -tersi değil- dolaylı bir kanıtıdır.

Felsefeyi sosyal bilimde diyalektik olarak ilga etmeye dair bir argüman, Hegel'in maddeci tersine çevrilmesinin bir felsefi konumdan öbürüne bir geçiş, felsefenin bir devamı olmadığı beyanıdır. Bu beyan son derece yanlıştır; çünkü Hegel'den Marx'a "geçişin" özgüllüğünü belirsizleştirir. Maddeci diya-

14 Bkz. S. Kierkegaard, *The Present Age*, Oxford, 1940.

lektiğin bakış açısından, ne bir bütün olarak felsefe tarihi ne de onun tek tek aşamaları "bir felsefi konumdan diğerine geçiş" olarak yorumlanabilir çünkü böyle bir yorum fikirlerin içkin bir evrimini varsayar ki maddecilik bunu reddeder. Hegel'den Marx'a doğru gelişim bir felsefi konumdan diğerine bir geçiş *olmadığına* göre, "felsefeyi ilga etme" ihtiyacına da hiç bir şekilde işaret etmez; Descartes'tan Hegel'e doğru gelişimin felsefeyi ilga etmemiş olması gibi -ki o da (*yalnızca*) bir felsefi konumdan diğerine geçiş değildi. İkinci argüman da aynı derecede kafa karıştırıcıdır: "Marksçı kuramın tüm felsefi kavramları toplumsal ve iktisadi kategorilerdir, Hegel'in toplumsal ve iktisadi kategorilerinin ise tümü felsefi kavramlardır".[15] Burada da genel olan tikelmiş gibi sunulmakta ve özgüllüğü karartılmaktadır. Marksist eleştiri en soyut olanı da dâhil *her* felsefede bir toplumsal ve iktisadi içerik saptar; çünkü bir felsefe meydana getiren özne soyut bir "tin" değil, akıl yürütmesi kendi toplumsal konumuyla beraber gerçekliğin bütünlüğünü yansıtan somut tarihsel bir insandır. Her kavram bu "sosyoekonomik içeriği" kendi *görelilik* uğrağı olarak içerir ki bu uğrak hem bir yakınsama ve kesin olmama derecesi, *hem de* insan bilişini *geliştirme* ve daha kesin hale getirme kapasitesidir. Her kavram bir görelilik uğrağı içerdiğine göre *her* kavram insan bilişinin hem *tarihsel* bir aşaması hem de onu *geliştirmenin* bir uğrağıdır. Ancak, "felsefeyi ilga etme" kuramı, kavramların "sosyoekonomik içeriğini" öznel olarak kavrar. Felsefeden diyalektik bir toplum kuramına geçiş sadece felsefeden felsefe-dışına geçişi gerçekleştirmez, her şeyden önce *felsefenin* keşfetmiş olduğu kavramların anlamını *tersine çevirir.* Marx'ın kuramının tüm felsefi kavramlarının sosyoekonomik kategoriler olduğu beyanı Marksizm'in felsefeden toplum kuramına geçişte maruz kaldığı *çifte başkalaşımı* ifade eder. İlk olarak, iktisadın karak-

15 Marcuse, *Reason and Revolution*, s.258.

terini *keşfetmenin* tarihsel gerçekliği belirsizleştirilir. İkincisi, insan öznelliğinde hapsedilir: Zira tüm kavramlar özlerinde sosyoekonomik kategorilerse ve *sadece* insanın toplumsal varlığını ifade ediyorlarsa, o zaman insanın kendini ifade etmesinin biçimlerine dönüşürler ve nesnelleşmenin [*objectivation*] her biçimi yalnızca şeyleşmenin bir çeşidi olur.

Diyalektik toplum kuramında felsefeyi ilga etmek on dokuzuncu yüzyılın çığır açıcı keşfinin *önemini* tam zıddına dönüştürür: Praksis, insanı insanlaştırmanın alanı, insanın varlığa ve nesnelerin hakikatine yönelik *açıklığının* yanısıra bir toplumsal-tarihsel gerçeklik oluşturma süreci olmaktan çıkar; bir kapalılığa dönüşür: Toplumsallık insanın mahsur kaldığı bir mağaradır. İnsanın doğanın, maddi süreçlerin ve kendi bilincinden bağımsız olarak varolan nesnelerin tinsel yeniden üretimi olarak kabul ettiği imgeler, fikirler ve kavramlar "gerçekte" toplumsal bir izdüşüm, insanın toplumsal konumunun bilim veya nesnellik *biçimindeki* bir ifadesidir. Başka bir deyişle, *sahte* imgelerdir. İnsan toplumsallığında *mahsur kalmıştır*.[16] Marx'ın felsefesinde hem nesnelleşmeyi [*objectivation]* hem de nesnel bilişi mümkün kılan praksis ve insanın varlığa yönelik açıklığı, toplumsal öznelliğe ve kapalılığa dönüşür: İnsan toplumsallığın mahkûmudur.[17]

Kapital'*in İnşası*

Kapital'in ilk paragrafı der ki: "Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, 'muazzam bir meta yığını' olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu

16 Toplumsal sorun, toplumsal roman, toplumsal şiir vs. gibi fikirler ve terimler, maddeci felsefeye tamamıyla yabancı olan on dokuzuncu yüzyılda kullanılmışlardır.

17 Bu öznelcilik en radikal ifadesini, sosyal bilimin hiç varolmadığı, yalnızca sınıf bilincinin varolduğu kanısında bulmuştur. Bu kanı Fransızca bir söz oyununa uygun düşer: "science sociale (sosyal bilim)" yoktur, yalnızca "conscience de classe (sınıf bilinci)" vardır.

nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor." Tüm eserin sonuç kısmı, üçüncü cildin bitmemiş elli ikinci bölümü, sınıfların bir analizine ayrılmıştır. *Kapital*'in başıyla sonu arasında, *metaların* analizi ile *sınıfların* analizi arasında nasıl bir bağlantı vardır?

Bu sorunun kendisi şüphe ve kuşkular doğurur. Bu soru, her eserin bir başlangıcı ve bir sonu olduğuna dair önemsiz olguyu zekice ve ağır bir soru kisvesinde gizlemeye yönelik bir girişim değil midir? Bu sorgulama, birinin kitabın başını ve sonunu gelişigüzel gözden geçirirken ve şimdi de onları yan yana sıralarken "bilimsel" bir keşifte bulunmuş gibi yapmasının gayet keyfi ehliyetini örtbas etmez mi? Bilim eğer açılış ve kapanış cümleleri arasındaki "içsel bağlantıları" arayacak olsaydı nereye varırdı? *Kapital*'in üçüncü cildinin Marx'ın ölümünden sonra yayımlandığı ve kapanış bölümünün tamamlanmadan kaldığı kaydedilirse böyle bir kuşkuculuk daha da güçlenir. Elli ikinci bölümün tümünün kazara bir sonuç olması gayet mümkündür ve eserin başı ve sonu, metalar ile sınıflar arasında daha "derinlikli" bir bağlantı olduğu önermesinin tümü, dolayısıyla kaygan zemin üstünde durmaktadır.

Engels'in *Kapital*'in üçüncü cildindeki düzeltmelerinin her ayrıntısının Marx'ın niyetine ne ölçüde karşılık geldiğini veya Marx'ın hakikaten eserini sınıflar üzerine bir bölümle sonlandırıp sonlandırmayacağını incelemek niyetinde değiliz. *Kapital*'in açılışı ve sonucu arasındaki bağlantıyı sadece ilk ve son cümlelerin biraradalığı olarak değil, eserin inşasının içkin bir yapısı ve ilkesi olarak gördüğümüzden, bu türden spekülasyonlar veya hipotezler daha da az yerindedir.

Böylece asıl soruyu daha net ifade edebiliriz: *Kapital*'in içkin yapısı ile dışsal düzenlenişi arasındaki ilişki nedir? *İnşasının ilkesi* ile edebi biçimi arasındaki bağlantı nedir? Metalara ve sınıflara dair analizleri sadece ele alınan konunun dışsal dü-

zenlenişinin başlangıç ve kapanış noktaları mıdır, yoksa onların bağlantısı eserin *yapısını* mı gözler önüne serer? Bu belirli sorular literatürde şu ana kadar sorulmamasına rağmen, değindikleri sorunsal yeni değildir. Bu sorunsal örneğin, *Kapital*'in ve Hegel'in *Mantık*'ının paylaştığı noktalara yönelik sunuşlarda veya Hegel'in *Mantık*'ının bütününü inceleyip anlamadan *Kapital*'in tam olarak anlaşılamayacağına ve Marx'ın geride bir *Mantık* bırakmamış olsa da *Kapital*'in mantığını bıraktığına dair ünlü aforizmalarda da meydana çıkmıştır.[18] Bu sorunlar ayrıca *Kapital*'in, Marx'ın hem *Mantık*'ı hem de *Fenomenolojisi* olduğu önermesinde de kapsanır.[19] Son olarak, Marx'ın neden *Kapital*'in asıl planını "1863'te" gözden geçirdiği ve son halinin temeli olduğu düşünülen yenisiyle değiştirdiği hakkındaki biraz da yapay olarak ifade edilmiş argümanda ortaya çıkar.[20]

Her halükârda, eserin dikkatle düşünülmüş *mimarisi* ve inceden inceye tasarlanmış iç yapısı *Kapital*'in çarpıcı ve

18 Lenin, *Philosophical Notebooks* [*Felsefe Defterleri*] *Collected Works* [Toplu Eserleri] içinde, cilt 38, Moskova, 1961, s. 180. Lenin'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni okumadığı bilinmektedir. Bu basit olgunun ışığında, Fransız filozoflarının, *Kapital* ile *Fenomenoloji* arasındaki bağlantıların izini sürmek idealizmin bir tezahürü olacakken, *Kapital* ile *Mantık* arasındaki bağlantıların izini sürmenin maddeciliğin bir tezahürü olup olmayacağına dair tartışmaları özellikle gülünç bir nitelik kazanır.

19 Jean Hyppolite, *Studies in Marx and Hegel* [Marx ve Hegel Üstüne Çalışmalar], New York, 1969, s.137. Sonradan göstereceğimiz gibi, yazar bu bağlantıyı sadece ifade etmenin ötesine hiç geçmemiştir. Tinin Fenomenolojisi ile *Kapital* arasındaki bazı tesadüfi temas noktalarına değinmiştir, ancak bunlar şeyin kendisinin çeperinde kalır.

20 Bu argümanın fitili Henryk Grossmann'ın "Die Anderung des ursprünglichen Aufbauplanes des Marxschen 'Kapital' und ihre Ursachen" makalesiyle (*Archiv für Geschichte der Sozialismus und Arbeiterbewegung*, Leipzig, vol. 14, 1929, s.305-338) ateşlenmiştir. Ancak, Marx'ın daha sonra yayınlanan elyazmaları Grossmann'ın temelsiz öncüllerden hareket ettiğini göstermiştir; planda farzedilen değişimi tarihlendirmesi (1863 yazı) hatalıdır, zira Marx *Kapital*'in son şeklinin ayrıntılı bir planı 1862'nin sonu itibariyle hazırlamıştı. (Bkz. *Marx-Engels-Archiv*, Moskova, 1933, s.xii.) Daha yeni yazarlar, ör. O. Morf, *Verhältnis von Wirtschaftstheorie*'de Grossmann'ın tezlerini çekincelerle, hatta tamamen kabul ederler (krş. ör. Alex Barbon, "La dialectique du Capital', *La revue internationale*, Paris, 1946, no.8, s.124vd.) ama hiç biri sorunun kendisinin ortaya konulduğu şekli sorgulamaz.

önde gelen özellikleridir. Marx'ın kendisi de, eserinin "sanatsal bir bütün" *(ein artistisches Ganzes)* oluşturmasını değerli bulmuştur. *Kapital*'in yapısının, konunun edebi ele alınışıyla ilgili "sanatsal" bir mesele olduğu sonucu çıkartılabilir. Yazarın konuya bilimsel olarak hâkim olduğu ve sonra da edebi şekli için "sanatsal bir bütün" veya "diyalektik düzenlenme" biçimini seçtiği söylenebilir. O zaman plandaki değişiklikler, bilimsel açıdan hâkim olunmuş ve önceden analiz edilmiş konunun edebi olarak şekillendirilmesinin aşamaları olarak kolayca açıklanabilirdi. Ama Marx *Kapital*'i "sanatsal bir bütün" olarak tartışırken bile, kendi diyalektik *yöntemi* ve Jacob Grimm'in analitik-karşılaştırmalı prosedürleri arasındaki farkı vurgular.[21] Dolayısıyla, *Kapital*'in "sanatsal bir bütün" olarak veya "diyalektik düzenlenme" olarak mimarisi, *hem* konunun edebi ele alınışıyla *hem de* bilimsel sunuşunun yöntemiyle ilgilidir. Yorumlar genellikle bu noktada durur. Burada turnayı gözünden vurmuşlardır ve *Kapital*'in mantıksal yapısını, Marx'ın ve Hegel'in mantıksal kavramlarının özdeşliğinin ve farklılığının karşılaştırmasını verimli bir şekilde araştırabilir veya *Kapital*'den tüm bir diyalektik mantık kategorileri *sistemi* soyutlayıp çıkarmaya yönelik daha da zorlu görevi üstlenebilirler.

Ama *Kapital* bir iktisat eseridir ve *mantıksal* yapısı, haliyle, analiz edilen *gerçekliğin* yapısıyla bir şekilde eşleşmelidir. *Kapital*'in yapısı, araştırılan gerçekliğin ve onun ele alınışının tabi tutulacağı bir mantıksal kategoriler yapısı değildir. Daha ziyade, bilimsel olarak analiz edilen bir gerçeklik "diyalektik düzenlenme" ile layıkıyla ifade edilmiştir. Ona *uygun düşen* belirli bir mantıksal yapıyla hayata geçirilmiş ve gerçekleştirilmiştir.

Gerçekliğin kendine has karakteri, *Kapital*'in "diyalektik

21 Marx'ın Engels'e mektubu, 31 Temmuz 1865 (*Werke*, cilt 31, s.132), [*Selected Correspondence* (Seçme Mektuplar), New York, 1942, s.204].

bir düzenlenme" olarak yapısının köşe taşıdır –onun aracılığıyla anlaşılabilir ve açıklanabilir. Sanatsal bir bütün "biçiminde" edebi ele alınış, "açımlamanın" diyalektik yöntemi ve araştırılan *gerçekliğin* özgül niteliğinin açığa vurulması *Kapital*'in yapısının üç temel bileşenidir. İlk ikisi üçüncüye tâbidir ve onun tarafından ifade edilirler. Konunun dışsal düzenlenmesi ve edebi ele alınışı, *gerçekliğin* araştırılmış, yani anlaşılmış ve bilimsel olarak açıklanmış olan *niteliğini* layıkıyla ifade eder. Sonuçta, *Kapital*'in yapısı *tek bir* şemayı takip etmez, *edemez*. Eğer *Kapital*'in inşasının evrensel şeması özden görünüşe, saklı gizlenmiş nüveden görüngüsel görünüme ilerleyiş olsaydı,[22] o zaman eserin –bu şemayı takip etmeyen– genel düzenlenişi, ayrıntıların (sıklıkla) bunun tam tersi yönde, görüngüden öze ilerleyen sunuluşundan kökten farklı olurdu. Marx metayı, kapitalizmde emek ürününün en basit toplumsal biçimini önce *görüngüsel* biçimiyle, yani mübadele değeri olarak analiz eder ve ancak ondan sonra özünü, yani değeri incelemeye doğru ilerler.

Marx eserini metanın bir analiziyle başlatır. Meta nedir? Meta dışsal bir nesne ve ilk bakışta basit bir şeydir. Kapitalist toplumun insanının en sık günlük temasta bulunduğu "büyüklüktür". Meta, bu dünyanın izahtan vareste kanıtıdır. Ama analizi sırasında Marx metanın *sadece* ilk bakışta banal ve sıradan olduğunu, oysa gerçekte gizemli ve esrarengiz olduğunu kanıtlar. Yalnızca duyusal-sezgisel bir nesne değil aynı zamanda duyusal-duyuötesi bir şeydir.

Marx metanın, kapitalist ekonominin tüm asli belirlenimlerini *gizlenmiş, gelişmemiş, soyut* bir şekilde içeren "emek ürününün somut biçimi", "en basit ekonomik somutluk [*concretum*]" ve "bir biçimde hücre" olduğunu nasıl bilir? Metanın kapitalizmin temel ekonomik biçimi olduğu bulgusu, ancak

22 Krş. Hyppolite, a.g.e., s. 139.

tüm onu izleyen sunum süreci bu başlangıç noktasının uygunluğunu ve gerekliliğini *temellendiriyorsa* bilimsel bir açıklamanın *başlangıç* noktası olabilir. Kapitalizmin soyut ve gelişmemiş belirlenimlerinin bütünlüğü olarak metayla *başlamak* için, Marx'ın kapitalizmin gelişmiş belirlenimlerini zaten *biliyor* olması gerekiyordu. Meta ancak kapitalizm tamamıyla bilindiği takdirde bilimsel bir sunumun başlangıç noktası olabilirdi. Metodolojik bakış açısından bu, öğe ile bütünlük arasındaki, gelişmemiş rüşeym ile tamamen olgunlaşmış işlevsel sistem arasındaki diyalektik bağlantıları teşhir etmek anlamına gelir. Kapitalizmi analiz etmenin *başlangıç* noktası olarak metanın uygunluğu ve gerekliliği *Kapital*'in ilk üç kitabında, yani *kuramsal* kısmında temellendirilmiştir. İkinci soru şudur: Neden Marx bu bilgiye tam da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ulaştı? Bu soru *Kapital*'in dördüncü kitabı *Artık-Değer Teorileri*'nde, yani Marx'ın modern iktisadi *düşüncenin* gelişimindeki belirleyici dönemleri analiz ettiği edebi-tarihsel kısımda cevaplanmıştır.

Araştırma, kapitalist servetin ilksel biçiminden ve onun öğelerinin (kullanım değeri ve değerin birliği olan emeğin ikili karakteri; değerin görüngüsel biçimi olarak mübadele değeri; emeğin ikili karakterinin bir ifadesi olan metanın ikili karakteri) analizinden metaların *gerçek* hareketine (meta mübadelesine) geçer. Kapitalizmi "otomatik öznenin" (değer) hareketiyle oluşan bir sistem olarak resmeder, sistem bir bütün olarak bir diğerinin çalışmasını sömürme sistemi olarak gözükür, kendini daha büyük bir ölçekte yeniden üreten bir sistem olarak, yani ölü emeğin canlı emeğe, nesnenin insana, ürünün üreticisine, gizemlileşmiş öznenin gerçek özneye, nesnenin özneye hükmetmesinin bir mekanizması olarak. Kapitalizm dinamik bir tümden şeyleşme ve yabancılaşma sistemidir, "insanların" bu mekanizmanın memuru ve faili

maskesi altında, yani onun kendi bileşenleri ve öğeleri olarak hareket ettiği felaketler aracılığıyla dairesel olarak genişleyip kendini yeniden üretir.

İlk başta dışsal bir nesne ve sıradan bir şey gibi görünen meta, kapitalist ekonominin *gerçek* hareketi, kapitalist sistemi oluşturan gizemlileştirilmiş ve gizemlileştiren bir *öznesi* rolünü oynar. Bu toplumsal hareketin gerçek öznesi değer de olsa meta da olsa,[23] Marx'ın eserinin kuramsal üç cildinin bu öznenin "serüvenini" izlediği, yani *öznenin gerçek hareketinin oluşturduğu şekliyle kapitalist dünyanın yapısını (ekonomisini) tasvir ettiği* bir gerçektir. Bu öznenin gerçek dünyasını araştırmak şu anlamlara gelir: (1) hareketinin *yasalarını* belirlemek, (2) öznenin hareketi içinde ve hareketi için oluşturduğu *gerçek tek tek şekil veya oluşumları* [*Gestalten*] analiz etmek, (3) bu hareketin bir bütün olarak bir resmini sunmak.

Ancak şimdi Marx'ın *Kapital*'ini ve Hegel'in *Tinin Fenomenoloji*'sini bilimsel olarak karşılaştırmanın ve eleştirel olarak analiz etmenin ön koşullarını geliştirmiş bulunmaktayız. Hem Marx hem de Hegel eserlerinin inşasını, zamanlarının o andaki kültürel ortamındaki ortak bir metaforik motifte demirlemişlerdir. Edebi, felsefi ve bilimsel yaratının bu çağdaş motifi bir "*serüven*" motifidir. Kendini bilmek için özne (birey, bireysel bilinç, tin, kolektivite vs. olsun) dünyada *yolculuk etmeli* ve dünyayı tanımalıdır. Öznenin bilişi ancak bu öznenin dünyadaki kendi etkinliğine dayanarak mümkündür. Özne dünyayı ancak ona etkin biçimde müdahale ederek tanır ve ancak dünyayı etkin biçimde dönüştürerek kendini tanır. Öznenin *kim* olduğunun bilişi öznenin dünyadaki etkinliğinin bilişidir. Ama dünyada yolculuk ettikten sonra kendine dönen özne yolculu-

23 *Kapital*'de Marx, değeri bu sürecin öznesi sayar, oysa Wagner'le 1879-80'deki polemiğinde değerin değil metanın özne olduğunu açıkça ifade eder. Bkz. Marx, "Randglossen zu Wagners Lehrbuch" ("Notes on Adolph Wagner" [Adolf Wagner Üzerine Notlar], *Marx: Texts on Method*, Oxford, 1975, s. 179-219).

ğa başlayan özneden farklıdır. Öznenin dolaştığı dünya farklı, değişmiş bir dünyadır, çünkü öznenin yolculuğu bile ona damgasını vurmuş ve onda izler bırakmıştır. Ama bunun yanında, geri döndüğünde dünya özneye de farklı *gözükür*, çünkü biriken deneyim onun dünyayı *görme* şeklini etkilemiştir ve dünyaya yönelik tavırlarını belli bir şekilde, dünyayı fethetmekten ona teslim olmaya kadar uzanan derecelerde değişikliğe uğratmıştır.

Rousseau'nun "insan kalbinin tarihi" (*Emile ya da Eğitim Üzerine*), Goethe'nin *Wilhelm Meister*'inin klasik biçimiyle veya Novalis'in *Heinrich von Ofterdingen*'inin romantik biçimiyle Alman *Bildungsroman*, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve Marx'ın *Kapital*'inin her biri kültürel yaratının farklı alanlarında "serüven" motifini kullanırlar.[24]

Tininin serüveni veya *bilincin deneyiminin* bilimi tek veya evrensel model değil, bir serüveni "gerçekleştirmenin" yollarından yalnızca birisidir. *Tinin Fenomenolojisi* "doğal bilincin hakiki bilgiye doğru hızla ilerleyen yolu" veya "ruhun kendi vücut buluşunun bir dizi biçimini ve pek çok durağını kat eden yolu" iken ve böylece "kendi benliğinin tam bir deneyimi aracılığıyla" "kendinde ne olduğunun bilişine" ulaşıyorken,[25] *Kapital*'in somut tarihsel praksisin, temel emek *ürününden* başlayıp insanların üretimdeki pratik-tinsel etkinliklerinin nesneleştiği ve sabitlendiği bir dizi gerçek oluşumdan geçerek yolculuğunu kendinde ne olduğunun bilişiyle değil, daha ziyade bu bilişe dayalı *devrimci* pratik eylemle tamamlayan "serüveni" olduğu ortaya çıkar. *Tinin* serüveni için, yaşamın gerçek biçimleri yalnızca sıradan bilinçten mutlak bilgiye, gündelik hayatın bilincinden felsefenin mutlak bilgisine doğru ilerleyen bir *bilincin* evrimi-

24 Bildiğim kadarıyla, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* eseri ile Alman *Bildungsroman* arasındaki bağlantıya ilk kez Josiah Royce tarafından dikkat çekilmiştir (*Lectures on Modern Idealism*, New Haven, 1919, s. 147-49).

25 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit* [*Tinin Görüngübilimi*], New York ve Londra, 1931, s.135.

nin vazgeçilmez uğraklarıdır. Mutlak bilgide, hareket sadece tamamlanmaz, aynı zamanda kapanır. Kişinin kendinin bilişi etkinliktir, ama belirli bir türde bir etkinlik: düşünsel etkinlik, yani Filozof (hatta çağdaş bir Fransız yorumcunun gayet yerinde ifade ettiği gibi *Bilge*) tarafından icra edilen felsefe.

Kapital'in açılış paragrafı tam da felsefenin maddeci karakterini, iktisadi sorunları bilimsel olarak incelemekteki dayanağını vurgular: tam da tinin bir serüveni *olmadığı* için bilinçle başlamaz. Daha ziyade, praksisin somut tarihsel bir biçiminin serüvenidir ve bu nedenle metayla başlar. Meta sadece sıradan ve gizemli bir şey, ikili karaktere sahip basit bir şey, dışsal bir nesne ve duyularla algılanabilen bir şey değildir. Aynı zamanda ve hepsinden öte duyusal-*pratik* bir şeydir, *toplumsal emeğin* belirli bir tarihsel biçiminin bir *yaratısı* ve bir *ifadesidir*. Şimdi *Kapital*'in başında ve sonunda, metaların ve sınıfların içsel ilişkisiyle ilgili soruyu şöyle formüle edebiliriz: *İnsanların toplumsal emeğinin tarihsel bir biçimi olarak* meta ile, toplumsal grupların üretimdeki pratik-tinsel etkinliği, yani sınıflar arasındaki bağlantı nedir? Marx toplumsal *ürünün* tarihsel biçimiyle başlar, hareketinin yasalarını tarif eder, ama tüm analizi *bu* yasaların toplumsal ilişkileri ve *üreticilerin* üretim *etkinliğini* belli bir biçimde ifade ettiği bulgusunda *zirveye ulaşır*. Kapitalist üretim tarzını bütünlüğü ve somutluğu içinde resmetmek onu sadece kendi içinde yasa benzeri bir süreç olarak, yani insan bilinci olmaksızın ve ondan bağımsız olarak yürütülen bir süreç olarak değil, aynı zamanda yasaları, insanların hem sürecin kendisinin hem de süreç içindeki konumlarının bilincine varma şekliyle uğraşan bir süreç olarak tarif etme anlamına gelir.[26] Marx'ın *Kapital*'i bir

26 Marx, mübadele ve üretim süreclerindeki insan ilişkileri hakkında şöyle yazar: "İlk başta, ilişki pratik olarak varolur. Ama sonra, bu insanlarla ilgili bir mesele olduğundan, ilişki onlara göre bir ilişki olarak varolur. İlişkinin onlara göre varolduğu şekil, veya beyinlerinin bunu yansıttığı şekil, bu ilişkilerin kendi doğalarından çıkar." Marx, *Das Kapital*, Hamburg, 1867, s.38. Bu paragraf sonraki baskılardan çıkarılmıştır.

kuram değil kuramsal bir *eleştiri* veya sermayenin *eleştirel* bir kuramıdır. Sermayenin toplumsal hareketinin nesnel oluşumları ve faillerinin bu oluşumlara karşılık gelen *bilinç biçimlerini* tarif etmenin yanı sıra ve sistemin *işleyişinin* (rahatsızlıkları ve krizleriyle beraber) nesnel yasalarının izini sürmenin yanı sıra, sistemin *devrimci* bir yıkımını gerçekleştirecek öznenin ortaya çıkış ve oluşum sürecini de araştırır. Bir sistem eğer hareketinin ve yıkımının içkin yasaları tarif edildiyse bütünlüğü ve somutluğu içinde tarif edilmiş olur. Sistemin sömürüye dönük niteliğini *tanımak* ve bu niteliğin *bilincine varmak*, praksisin bir tarihsel biçiminin serüveninin *devrimci* bir praksisle sonuçlanması için vazgeçilmez bir koşuldur.[27] Marx bu tanımayı çığır açan bir bilinç olarak tanımlamıştır.[28]

İNSAN VE ŞEY VEYA İKTİSADIN KARAKTERİ

Eleştirel analizimiz hem iktisadın şeyleşmiş tekil veçhelerinin, gerçekliğin gerçek anları olduğunu hem de bu şeyleşmiş anların düşünsel gelişimin farklı aşamalarında "*kaygı*", "*homo oeconomicus*" veya "*ekonomik etmen*" olarak gözüktükleri kuramlarda ve ideolojilerde sabitlendiğini göstermiştir. İktisadın bu aldatıcı görünüşleri hem nesnel hem de özneldir, hem bilinçte varolurlar hem de iktisadı belirli biçimlerde gözler önüne sererler. İktisadın asıl karakterini tespit etmeye olanak tanıyacak yaklaşımlar için onları taramaktayız. *Kavramların* ve *şeyleşmiş*

27 Marx, 30 Nisan 1868 tarihli mektubunda Engels'e *Kapital*'in üç cildinin içsel bağlantılarının hatlarını çizer ve şöyle sonuca bağlar: "Nihayet kaba iktisatçının işe başladığı görüngüsel biçimlere eriştik: yeryüzünden doğan toprak rantı, sermayeden doğan kâr (faiz), emekten doğan ücret .... ve bu üçü (ücret, toprak rantı ve kâr [faiz]) üç sınıf, toprak sahipleri, kapitalistler ve ücretli emekçiler için gelir kaynağı olduğundan, nihai sonuç bu hareketi ve bütün bu pisliği sona erdirecek olan sınıf mücadelesidir." (*Werke*, cilt.32, s.74 vd.)

28 "[Emeğin] ürünleri kendi eseri olarak kavraması ve kendi gerçekleşme koşullarından koparılmışlığını bir sakatlık, bir zor eseri, bir şiddet eylemi olarak değerlendirmesi muazzam bir bilinçtir..." Marx, *Grundrisse*, s. 463.

gerçek ekonomik oluşumların bir eleştirisi olmanın dışında, analizimiz iktisadın karakterinin kendisinin belli veçhelerini de açığa çıkarmıştır. Bundan sonraki analiz gerçekliğin şeyleşmiş tekil anlarına retrospektif açıdan daha çok ışık tutacaktır.

Toplumsal Varlık ve İktisadi Kategoriler

Eğer iktisadi kategoriler toplumsal öznenin "varlık biçimleri" veya "varoluşsal belirleyenleri" ise, onların analizi ve diyalektik sistemleştirmesi toplumsal *varlığı* açığa çıkarır. Toplumsal varlık, iktisadi kategorilerin diyalektik açımlanmasında tinsel olarak yeniden üretilir. Bu, *Kapital*'deki iktisadi kategorilerin niye olgusal tarihsiciliğin veya formel mantığın ilerleyişi içinde sistemleştirilemeyeceğini ve diyalektik açımlanmanın niye toplumsal varlığın mümkün olan tek inşası olduğunu bir kez daha gösterir.

Marx'ın *Kapital*'inin her iktisadi kategorisinin aynı zamanda bir felsefi kategori olduğunu söylemek (H. Marcuse) hatalı olur. Fakat sadece uzmanlaşmış bir bilimin çerçevesinin ötesine uzanan ve *gerçekliğin ne olduğunu* ve *toplumsal-insani gerçekliğin nasıl oluştuğunu* keşfeden bir felsefi analiz, iktisadi kategorilerin ilkesinin anlaşılmasına imkan verecek ve eleştirel analizleri için bir anahtar sağlayacaktır. İktisadi kategoriler ne olduklarını söylemezler ama toplumun yaşamını daha çok gizemli hiyeroglifler gibi etkilerler. Toplumsal varlığın faiz, ücret, para, kira, sermaye ve artık değer tarafından oluşturulduğu ifadesi sonuçta kulağa haklı olarak keyfî ve absürt gelecektir. İktisat bilimi, iktisadi kategorilerin *hareketini* izlediği sürece bu kategorilerin ne *olduğunu* asla sorgulamaz ve bu kategoriler ve toplumsal varlık arasındaki içsel bağlantıları aramayı aklına bile getirmez. Diğer yandan bu bağlantıyı keşfetmek için *gerçekliğin* klasik iktisadınkinden tamamen farklı *bir tasavvuruna* ihtiyaç vardır. Belli bir gerçekliğin, bu durumda

kapitalizmin ekonomisinin analizi bilimin, ekonomi politiğin işidir. Ancak gerçekten bilimsel olmak ve bilimin eteklerinde dolanmamak için (Moses Hess'in iktisadi görüngülerle ilgili felsefi akıl yürütmesinin veya bayağı iktisatta görülen iktisadi gerçeklikle ilgili fikirlerin doktriner sistemleştirilmesinin yaptığı gibi), toplumsal gerçekliğin hakiki bir kavrayışında demirlenmek zorundadır –ki bu kavrayış hiç bir uzmanlaşmış bilimsel disiplinin konusu değildir ve olamaz.

İktisadi kategoriler felsefi kategoriler değillerdir, ama ne olduklarının keşfi ve dolayısıyla eleştirel analizleri de, zorunlu olarak gerçekliğin, bilimin ve yöntemin felsefi bir kavrayışından başlar. İktisadi kategorilerin göründükleri gibi ve eleştirel olmayan bilincin onları sunduğu gibi olmadığını gösteren ve onların gizlenmiş iç nüvesini teşhir eden eleştirel analiz –bilimsel bir seviyede kalmak istiyorsa– onların kategorik görünümlerinin, gizlenmiş özlerinin *zorunlu* bir tezahürü olduğunu da kanıtlamak zorundadır. Sözde-somutun *zorunlu* bir görüngüsel biçim olduğunu göstermek için ilga edildiği bu süreç felsefenin (yani Hegel'in) çerçevesini hiç bir şekilde aşmaz. Sadece iktisadi kategorilerin insanın nesnelleşmesinin tarihsel biçimleri olduğunun ve tarihsel praksisin ürünleri olarak, yalnızca pratik etkinlikle aşılabileceklerinin kanıtı, felsefenin sınırlarına ve devrimci etkinliğin nöbeti devraldığı noktaya işaret edecektir. (Marx'ın klasik bilimin ve reddedilmiş romantizmin ayak izlerini takip etmiş olmasının nedeni, ilk bakışta tersi olması gerekiyormuş gibi görünse de, şudur: Klasikler nesnemsi dünyanın bir analizini sunarken, romantizm bu dünyanın insaniyetsizliğine karşı sadece bir itirazdı ve bu anlamda onun ürünüydü, yani türevsel ve ikincil bir şeydi.) İktisadi kategorilerin analizi ön kabulsüz değildir: Gerçekliğin, toplumsal insanı üreten ve yeniden üreten pratik bir süreç olarak bir tasavvurunu varsayar. Böyle bir analiz ik-

tisadi kategorilerde nesnelleştirilmeyi, yani insanın toplumsal varlık olarak nesnel varoluşunun temel veya ilksel biçimlerini keşfeder. İktisadın, bir sistem olarak ve bir bütünlük olarak kendi perspektifine uyan bir insana gereksinim duyduğu ve o insanı oluşturduğu elbette doğrudur –tüm romantik itirazlar bir yana klasik iktisat bu noktada haklıydı. İktisat insanı belirli nitelikler taşıyana kadar, yani "ekonomik insana" indirgenene kadar kendi sistemine dâhil eder. Ama iktisat özne ve nesnenin nesnelleşmiş ve gerçekleşmiş birliğidir, nesnelleşmenin, insanın nesnelleşmiş pratik etkinliğinin ilksel biçimidir ve tam da bu yüzden bu ilişki sadece nesnel toplumsal servet yaratmakla kalmaz, aynı zamanda insanların öznel niteliklerini ve kapasitelerini de yaratır. "Yeniden üretim eleminde sadece nesnel koşullar değişmekle –örneğin bir köyün bir kasabaya dönüşmesi, kırlık yerin tarlaya dönüşmesi– kalmaz, üreticiler de değişir, kendilerinde yeni nitelikler vücuda getirirler, üretimde kendilerini geliştirirler, kendilerini dönüştürürler, yeni güçler ve fikirler, yeni ilişki tarzları, yeni ihtiyaçlar ve yeni bir dil geliştirirler."[29]

İktisadi koşullar toplumsal öznenin "varlık biçimlerini" veya "varoluşsal belirleyenlerini" sadece, bir kategoriler yığını olmak şöyle dursun, "kadir-i mutlak bir güç" tarafından, yani Marx'ın ifade ettiği gibi, "varlığın evrensel havasını"oluşturan şey tarafından belirlenen ve teşkil edilen diyalektik bir yapı oluşturan

29 Marx, *Grundrisse*, s. 494. Marx'ın erken döneminden *Felsefe ve Ekonomi Elyazmaları* 30'larda basıldığında, gerçek bir sansasyon yarattılar ve geniş bir literatüre ilham verdiler. Marx'ın 1850'lerin sonlarındaki *olgun* döneminden, *Kapital*'e hazırlık çalışmalarını içeren ve *Elyazmaları* ile *Kapital* arasında fevkalade önemli bir bağ kuran *Grundrisse*'nin basımı ise adeta arada kaynayıp gitmiştir. *Grundrisse*'nin önemi ne kadar abartılsa yeridir. *Grundrisse* her şeyden evvel Marx'ın felsefi sorunsalı asla terketmediğini ve özellikle de, bazı cahil Marksologların, Marx'ın gençlik günahları olarak ilan etmekten mutluluk duyacağı "yabancılaşma", "şeyleşme", "bütünlük", özne-nesne ilişkisi gibi kavramların, Marx'ın kuramının kalıcı kavramsal donanımı olduğunu kanıtlar. *Grundrisse* olmadan, *Kapital* anlaşılmaz olurdu.

bütünlükleri içinde ifade ederler. Kendi başlarına ve yalıtık olarak ele alınan tüm diğer kategoriler onun sadece *tekil* yönlerini ve kısmi veçhelerini ifade ederler. Ancak bu kategoriler diyalektik olarak açımlandığında ve inşaları verili bir toplumun iktisadi yapısının içsel düzenlenişini ortaya koyduğunda, ancak o zaman iktisadi kategorilerin *her biri* kendi gerçek anlamını kazanır, ancak o zaman somut bir tarihsel kategoriye dönüşürler. O zaman bu kategorilerin her birinde –ya özsel olarak (temel iktisadi kategoriler için) ya da belli bir veçhesiyle (yardımcı kategoriler için)– aşağıdakileri keşfetmek mümkün olur:

1 İnsanın toplumsal-tarihsel nesnelleşmesinin belli bir biçimi, çünkü Marx'ın dediği gibi, üretim özünde insanın nesnelleşmesidir;[30]
2 Özne-nesne ilişkisinin belli bir somut tarihsel aşaması; ve
3 Tarihsel olan ile tarih-ötesi olanın diyalektiği, yani ontolojik ve varoluşsal belirlenimlerin birliği.

Eğer bu yeni gerçeklik kavramı (praksisin ve devrimci praksisin keşfi) iktisadi kategorilerin karakterini teşhir etmenin ve analiz etmenin zeminini sağlıyorsa, sırası gelince toplumsal gerçeklik bu kategorilerden inşa edilebilir. Toplumun ekonomik yapısı iktisat kategorileri sisteminde tinsel olarak yeniden üretilir. O zaman iktisadın sahiden ne olduğunu keşfetmek ve iktisadın şeyleşmiş ve gizemlileşmiş biçimlerine veya zorunlu dışsal görüngülerine denk düşenleri kelimenin tam anlamıyla iktisattan ayırdetmek mümkün olur. İktisat yalnızca maddi malların üretimi değildir; insanı bir toplumsal-tarihsel varlık olarak üretme ve yeniden üretme sürecinin bütünlüğüdür. İktisat maddi malların üretimidir ama ayrıca toplumsal ilişkilerin, bu üretimin bağlamının da üretimidir.[31]

30 "Üretimin tümü, bireyin nesnelleşmesidir." Marx, *Grundrisse*, s. 226.

31 "Burjuva iktisatçıları üretimin kapitalist ilişkiler içinde nasıl işlediğini görmelerine rağmen, bu ilişkilerin kendilerinin nasıl üretildiğini görmezler", *Marx-Engels-Archiv*, Moskova, 1933, cilt 2, s. 176.

Burjuva ve reformist eleştirilerin *Kapital*'in "spekülatif", "mesihçi" veya "Hegelcileştiren" kısmı olarak aldıkları şey, Marx'ın nesneler dünyasının altında, fiyatların, metaların ve farklı biçimlerdeki sermayenin hareketinin altında -ki bu hareketin yasalarını kesin formüllerle ifade etmiştir- toplumsal ilişkilerin nesnel dünyasını, yani nesne-özne diyalektiğini teşhir ettiği gerçeğinin sadece dışsal bir ifadesidir. *İktisat insanların ve onların toplumsal ürünlerinin nesnel dünyasıdır; şeylerin toplumsal hareketinin nesnemsi dünyası değildir.* Şeylerin, insanların ve ürünlerinin toplumsal ilişkilerini maskeleyen toplumsal hareketi, iktisadın tarihsel olarak geçici tikel bir biçimidir. İktisadın bu tarihsel biçimi varolduğu sürece, yani emeğin toplumsal biçimi mübadele değeri yarattığı sürece, aynı zamanda gerçek bir tekdüze gizemlileştirme de varolur. Gizemlileştiklerinde, bireylerin toplumsal yaşamlarını üretme sürecinde içine girdikleri belirli ilişkiler tersine döner, şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler gibi gözükürler.[32]

Tüm bu tezahürlerde, hem bir bütün olarak iktisat hem de tekil iktisadi kategoriler kendilerini insanların ve şeylerin *belirli* bir diyalektiği olarak gösterirler. Bir bakıma şeyler arasındaki toplumsal ilişkileri sabitleyen iktisadi kategoriler, insanları iktisadi ilişkilerin *failleri* olarak kendi bünyelerinde barındırırlar. İktisadi ilişkilerin analizi *ikili* bir eleştiridir: İlkin, önceki klasik iktisadi analizlerin *bu* hareketi yeterince ifade etmedeki başarısızlığını gösterir; bu anlamda eleştirel analiz klasik iktisadın bir devamıdır: ikincinin çelişkilerini ve eksikliklerini düzeltir ve daha derinlikli ve daha evrensel bir analiz sunar. İkincisi ki bu Marx'ın kuramının kelimenin tam anlamıyla iktisadın bir *eleştirisi* olduğu yerdir, *iktisadi kategorilerin insanların toplumsal hareketinin şeyleşmiş bir formu*

32 Bkz. Marx, *Contribution to a Critique of Political Economy* [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*], New York, 1970, s.32.

olarak gerçek hareketini sergiler. *Bu* eleştiri *şeylerin toplumsal hareketinin kategorilerinin, insanların toplumsal hareketinin zorunlu ve tarihsel olarak geçici varoluşsal biçimleri olduğunu keşfetti.* Marksist iktisat böylece, iktisadi kategorilerin ikili bir eleştirisi şeklinde veya olumlu olarak ifade edilirse, insanlar ve şeylerin üretimdeki tarihsel diyalektiğinin bir analizi şeklinde hâsıl olur –ki bu diyalektik *nesnel servetin ve nesnel toplumsal ilişkilerin toplumsal-tarihsel üretimi* olarak kavranır.

Kapitalist ekonomide şeyler ile insanlar birbirinin yerine geçebilir bir hâl alır. Şeyler kişileşir ve kişiler şeyleşir. Şeylere bir iradeye ve bir bilince sahiplermiş, yani hareketleri bilinçli ve iradiymiş havası verilir ve insanlar şeylerin hareketinin faillerine ve yürütücülerine dönüşürler. İnsanların iradesi ve bilinci şeylerin nesnel gidişatı tarafından belirlenirler: Şeylerin hareketi insanların iradesi ve bilincini *kendi* ortamı olarak işe koşar.

Şeylerin toplumsal hareketlerinden çıkan yasa benzeri nitelikleri, insan bilincine bir amaç ve bir hedef şeklinde aktarılır; öznel amaç nesneleşmiştir ve bireysel bilinçten bağımsız olarak şeyin bir eğilimi veya varlık sebebi şeklinde işlev görür. Değerin ve meta üretiminin "varlık sebebi, içsel itkisi, eğilimi" bu varlık sebebini kendi bilinçli niyeti ve amacı olarak dolayımlayan kapitalistin bilincinde görünür hâle gelir.[33]

Eğer şeylerin, insanın (*homo oeconomicus*) salt bir faili veya karakter maskesi olduğu toplumsal hareketinin izi sürülür ve formüle edilirse, bu gerçekliğin sadece gerçek bir suret olduğu anında aşikar hale gelir. İlk bakışta iktisadi üretimdeki insan, şeylerin toplumsal hareketinin salt bir kişileşmesi ve bu hareketin bilinçli bir yürütücüsü (faili) gibi gözükebilir.[34]

33 Bkz. *Marx-Engels-Archiv*, s. 6.

34 "Kapitalistin yerine getirdiği işlevler, sermayenin –canlı emeği sindirerek kendini değerlendiren değerin– kendisinin bilinçli ve gönüllü olarak icra edilen işlevleridir. Kapitalist sadece kişileşmiş sermaye gibi, bir kişi olarak sermaye gibi işlev görür, tıpkı işçinin kişileşmiş emek olduğu gibi." *Marx-Engels Archiv*, s. 32.

Ne var ki, daha ileri bir analiz *bu gerçek sureti ilga eder* ve *şeylerin toplumsal hareketinin, insanlar arasındaki temasın tarihsel bir biçimi olduğunu ve şeyleşmiş bilincin insan bilincinin sadece bir tarihsel biçimi olduğunu* kanıtlar.

Toplumsal varlığın kendilerinden inşa edildiği ve toplumsal öznenin varoluşsal biçimlerine denk düşen iktisadi kategoriler, dolayısıyla, şeylerin hareketinin veya insanlar arasındaki, insanların kendisinden ve bilinçlerinden koparılacak toplumsal ilişkilerin ifadeleri değildir. Daha ziyade, iktisadi kategorilerde sabitlenen, üretimin, insan bilincinde dolaşan ama ondan bağımsız olan, yani bireylerin bilincinden *kendi* varoluşları ve *kendi* hareketleri için *faydalanan* toplumsal ilişkileridir. Kapitalist (kişi), bir irade ve bir bilinçle donatılmış, şeyler tarafından dolayımlanan ve *onların* hareketinde açığa vurulan toplumsal bir ilişkidir.[35]

Toplumsal varlık insanların bilincini *belirler* ama bu toplumsal varlığın onların bilincinde layıkıyla açığa çıkarıldığına işaret etmez. Gündelik faydacı praksislerinde insanlar toplumsal varlığın ayrı veçhelerinin ve fetişleşmiş biçimlerinin farkına varmaya daha meyillidirler. İnsanın toplumsal varlığı iktisadi kategorilerde nasıl ifşa olur? Toplumsal varlık ona karşılık gelen iktisadi kategoriye, mesela sermayeye, toprak mülkiyetine, küçük ölçekli üretime, tekele mi, yoksa koşulların olgusallığı ve iktisadi tarihin verilerine mi tercüme edilerek açığa vurulur? Böyle bir tercümede belli biçimler veya yalıtık anlar toplumsal varlığın yerine geçirilecektir, böylece kültürel oluşumların varlığa tahsisi, bu şekilde tasavvur edildiğinde, "iktisat" ve "kültür" arasındaki ilişkinin elbette ki "dolayımlı" ve "diyalektik" tarzda anlaşıldığını bin defa belirtse de, bayağılaştırmanın ötesine geçemez. Yaklaşım dolayımdan yoksunluk nedeniyle değil, toplumsal varlığı kav-

35 "Sermaye kavramı kapitalisti içerir." Marx, *Grundrisse*, s. 512.

rayış tarzı yüzünden bayağıdır. Toplumsal varlık ne katı veya dinamik bir töz, ne de öznel praksisten bağımsız olarak varolan aşkın bir mevcudiyettir. Daha ziyade, *toplumsal gerçekliği üretme ve yeniden üretme süreci, yani insanlığın tarihsel praksisi ve nesnelleşmesinin biçimleridir.* İktisat ve iktisadi kategoriler bir taraftan nesnel praksis olmadan ve "toplumsal gerçeklik nasıl oluşur?" sorusunu cevaplamadan anlaşılamaz; ama diğer taraftan, insanın nesnelleşmesinin temel ve ilksel biçimleri oldukları ölçüde toplumsal varlığın kurucu öğeleridirler. "Burjuva toplumunu tüm yönleriyle bir bütün olarak ele aldığımızda", ki Marx toplumsal varlık, praksis ve iktisat arasındaki bağlantıları böyle özetlemiştir, "nihai sonuç olarak daima toplumun bizzat kendisinin, yani toplumsal ilişkileri içinde insanın kendisinin, toplumsal üretilme sürecini göreceğiz. Bu süreç içinde, ürün vb. sabit biçimi olan her şey sadece bir öğe, yitici bir öğedir. Bizzat dolaysız üretim süreci de burada sadece bir öğe olarak gözükür. Sürecin koşulları ve nesnelleşme biçimleri, hepsi de aynı şekilde sürecin öğeleridir; *özne olarak görülen ise sadece* bireyler, fakat birbirleriyle sürekli olarak ürettikleri ve yeniden ürettikleri *ilişkiler içinde olan bireylerdir.* Tıpkı yarattıkları zenginlikler alemi gibi, sürekli devinen ve bu devinim içinde sürekli olarak kendilerini yenileyen bireyler."[36] Toplumsal varlık iktisadi kategorilerde ve onların diyalektik düzenlenişinde "içerilmez", oraya *sabitlenmiştir.* Dolayısıyla kuramsal bir analiz iktisadi kategoriler sistemindeki toplumsal varlığı, ancak bu kategorilerin sabit bağlarını "çözülmeye uğrattıktan" sonra, onları gelişimin belirli bir tarihsel aşamasında, insanların *nesnel praksisinin* ve birbirine bağlantılı *toplumsal* ilişkilerinin bir ifadesi olarak tasavvur ettiğinde açığa çıkaracaktır.

36 Marx, *Grundrisse*, s. 712. (Vurgu Kosík'e ait –*İng. çev.*)

Emek Felsefesi

İktisat ile emek arasındaki bağlantı bilim ve gündelik bilinç fikirlerine o kadar derinden kök salmıştır ki, hiçbir şey iktisadın karakterini kavramak için emeği analiz etmekten veya tersinden, emeği anlamak için iktisadın çalılığına dalmaktan daha kolay gözükmez. Oysa bu bariz izahtan varestelik yanıltıcıdır. Araştırmayı emeğin bir analizine doğru yönlendireceğine, farklı bir sorunu *gizlice içeri sokar* ve bilimi, çalışma süreçlerini tarif ve analiz etmeye veya bir "çalışma tanımıyla" genelleştirilen çalışma etkinliklerinin tarihsel ve sistematik incelemesine yöneltir. Bu tanımlar, çalışma etkinliğini veya ampirik biçimiyle çalışmayı tarif eder veya genelleştirir, ama emek sorunlarına dokunmaz. Çalışma sosyolojisi, çalışma psikolojisi, çalışma teolojisi, çalışma fizyolojisi veya çalışmanın iktisadi analizleri ve onlara karşılık gelen sosyolojik, psikolojik, iktisadi vs. kavramların hepsi emeğin *belirli veçheleriyle* uğraşır ve onları sabitlerler. Ne var ki, *merkezî* soruyu, emeğin ne olduğu sorusunu, incelenmemiş ve eleştirmeden teslim edilen bir varsayım olarak farz ederler (ve bilimsel denilen araştırma sonuç olarak bilimsel olmayan bir önyargıya dayanır) veya "metafizik bir soru" diye bilinçli olarak bilimden kesip atarlar.[37] Çalışmanın soyutluktan kaçınmaya ve metafiziği dışarıda bırakmaya çalışan sosyolojik tanımları, *çalışma süreçlerinin* veya *çalışma etkinliğinin* genelleştirilmiş bir tarifini sunarlar ama emeğin sorunlarına asla

37 "Emek nedir?" sorusu sık sık, emeği "insanın pratik bir amaç için madde üzerinde, beyninin, ellerinin, alet ve makinelerin yardımıyla icra ettiği, sırasında da insanı etkileyen ve değiştiren tüm eylemler" (G. Friedmann, "Qu'est-ce que le travail?", *Annales*, 1960, no.4., s. 685) şeklinde nitelendiği sosyolojik bir tanımla cevaplanır. Friedmann ve Naville Marksizm'den etkilenmiş çalışma sosyologlarının en önemlilerinden ikisidir. Friedmann'ın makalesini, tarihsel somutluğa dair haklı talepleri eleştirel olmayan ampirizm ve sosyolojizmle iç içe geçiren kuramsal kafa karışıklığını tam olarak temsil eden bir örnek olarak seçtik. Bununla birlikte, Friedmann'ın makaleleri, kendi disiplini olan sanayi, teknoloji ve çalışma sosyolojisine değerli katkılarda bulunmuştur.

nüfuz edemezler. Çalışma sosyolojisinin bakış açısından emek sorununa yaklaşmak *a priori* olarak imkansızdır. Hiçbir şey emekten daha aşina ve daha sıradan görünmemesine rağmen, bu aşinalık ve sıradanlığın bir *yer değiştirmeye* dayalı olduğu ortaya çıkar: Çalışmanın gündelik imgesi ve sosyolojik sistematikleştirmesi emeğin özüyle ve evrensel karakteriyle uğraşmaz; "çalışma" terimi daha ziyade çalışma süreçlerini, çalışma rutinlerini, farklı çalışma biçimlerini vs. ifade eder. Dolayısıyla bir "emek felsefesi", sosyolojik tanımlar ve bulgular veya antropologlar, psikologlar ve fizyologlar tarafından toplanan veriler üzerine düşünmez. Görevi, emeğin belirli bir tarihsel biçiminin bir savunusunu sunmak şöyle dursun, çeşitli bilimlerin kısmi bulgularını *genellemek* değildir.[38] Felsefe çalışma süreçlerinin bütünlükleri ve tarihsel gelişimleri içinde bir analizini sunmaz, daha ziyade tek bir soruyla uğraşır: Emek nedir?

Yalnız, "emek felsefesi" terimi bu nosyonu veya felsefe kavramını kötüye kullanmaz mı? Neden emeğin analizi felsefi bir inceleme gerektirir, neden uzmanlaşmış bir bilim çerçevesinde icra edilemez? Yoksa bu ifade "oyun felsefesi", "dil felsefesi" veya "sanat felsefesi" gibi ifadelerle paralel midir ve öyleyse felsefi bakış açısından araştırılan beşeri bilimlerin *diğer* bir disiplinini mi ifade eder?

"Emek felsefesi" ifadesi altında topladığımız sorunsal modern Avrupa düşüncesinin önemli tarihsel kavşaklarında görünür hale gelmiştir: Rönesans'ta (G. Manetti, Pico della Mirandola, Carolus Bovillus), Hegel'in felsefesinde ve Marx'ta. "Emek felsefesinin" sorunları "İnsan kimdir?" sorusunun erken bir veçhesidir. Olası yanlış anlamalardan kaçınmak için şunu eklemek zorundayız: *Felsefi* bir soru olarak emek sorunu,

38 Bu özürcülüğe daha uygun olan isim "çalışma teolojisidir", ve yazarları Hristiyan teologlardan ibaret değildir. Thomizm'in emek sorununa büyük önem vermesi elbette bir tesadüf değildir. Çağdaş Thomist yazarlar (Vialatoux, Bartoli, Ruyer, Lacroix) maddecilik yerine çalışmaya yöneltirler, ama bu onları, olgu birikimlerini hasım gördükleri Marksizm'den almalarını engellemez.

"İnsan kimdir?" sorusunun ontolojik bir soru olarak tasavvur edilmesi *halinde,* insanın varlığına dair sorulara eşlik eder. "İnsanın ontolojisi" antropoloji değildir.[39] *Felsefi* bir soru olarak ve *emek felsefesi* olarak emek sorunu, insanın ontolojisine dayalıdır. Emeğin yukarıda bahsedilen düşünce akımlarının felsefi sorunsalıyla bağlantısı dolayısıyla yalnızca olgusal değildir. Marx'ın zamanından bu yana hiç bir emek felsefesinin geliştirilmediğine yönelik akıl almaz gözlem[40] ancak başka bir gözlemle birleştirildiğinde anlam kazanır: Maddeci felsefe aynı zamanda "insanın 'en sonuncu' ontolojisidir" çünkü tarih tarafından hükümsüz kılınmamıştır.[41]

Özünde ve evrenselliğinde emek, sırası gelince ruhunu, alışkanlıklarını ve düşünmesini, yani insanoğlunun sınırlı veçhelerini etkileyecek bir çalışma etkinliği veya insanın yaptığı bir iş değildir. Emek insanın tüm varlığına sinen ve özgünlüğünü teşkil eden bir *oluştur.* Ancak çalışma sürecinde insana ve onun varlığına özsel bir şey olduğunu keşfeden[42] ve "Emek nedir?"

39 Dördüncü bölüm, "Praksis ve Bütünlük", bu iddiayı daha geniş biçimde ayrıntılandıracak.

40 H. Marcuse, "On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics" [İktisattaki Emek Kavramının Felsefi Temelleri Üzerine], *Telos* 16, Yaz 1973, s. 13. En iyi kısımlarının hâlâ geliştirilmeye ihtiyaç duyduğu bu önemli makale üzerine söyleyeceğimiz daha çok şey var.

41 Sartre haklı olarak Marksizmin düşünsel ufkunun bizim çağımızda aşılamayacağını belirtse de, ayrıca "insanın bir ontolojisi" olarak Marksizmi *eklemeyi* "ihmal eder". Krş. Sartre, *Search for a Method,* New York, 1968, s. 30.

42 "Emek kavramı [Hegel'de] insan Dasein'ının asli bir oluşu [*Grundgeschehen*] olarak, insanın *varlığının* tümünü daima ve devamlı kaplayan ve aynı anda insanın "dünyasını" da içeren daimi bir oluş olarak görünür. Burada emek özgül bir emek "etkinliği" hiç *değildir...* bilakis, emek her bir etkinliğin temellendiği ve yine ona döndüğü şeydir: bir *edim.*" H. Marcuse, a.g.e., s. 13. Bu önemli makale bir kaç temel eksiklikle malüldür: birincisi, emek ile praksis arasında bir ayrım yapmaz, ki bu, praksis ve emek üstüne yazılmış makalelerin çoğunda geleneksel olarak tekrar eden bir hatadır: emek praksisin özü olarak nitelenir ve praksis de özünde emek olarak tanımlanır; ikincisi, emeğin felsefi ve iktisadi kavramları arasında ayrım yapmaz, ve böylece Marx'ın katkısını nesnel olarak takdir edemez; üçüncüsü, nesnelleşmeyi nesneleşmeyle özdeş tutar, bu da yazarı öznelciliğe karşı savunmasız kılar ve emek sorununun ayrıntılandırılmasına kaos ve tutarsızlık getirir.

ve "İnsan kimdir?" soruları arasındaki zorunlu içsel bağlantıyı fark eden bir düşünme, emeğin tüm biçimlerinin ve tezahürlerinin (iktisadi sorunları da dâhil olmak üzere) ve bunun yanı sıra insani gerçekliğin tüm biçimleri ve tezahürlerinin bilimsel bir araştırmasına girişebilir. Emek insana ve onun varlığının yanı sıra dünyasına da *bir şeyler* olan bir edim [*doing*] ve bir oluş olduğu ölçüde, felsefenin ilgisi anlaşılır olarak bu "oluşun" ve bu "edimin" niteliğini açıklığa kavuşturmaya, bu "bir şeylerin" sırrını keşfetmeye odaklanır. Bu sorunsal sıklıkla, emeğin nedensellik ve erekselliğin bir araya geldiği ve özgül bir tarzda birleştiği nokta veya hayvanın insana dönüştüğü nokta, yani insanın *ortaya çıkışının* mevkisi olduğu önermesiyle beraber dolaşıma sokulur.[43] Bu analizler doğru olabilir, ancak *kısmi* bilgiden daha fazlasına denk düşmezler. Bu analizin listelediği ve araştırdığı diyalektik çiftlere –nedensellik-ereksellik ve hayvanlık-insanlık– ek olarak emeğin oluşunda *başka* diyalektik çiftlerin de –zorunluluk ve özgürlük, tikel ve genel, gerçek ve ideal, içsel ve dışsal, kuram ve praksis, insan ve doğa vs. gibi– keşfedilebileceği bulgusuyla açığa vurulan sorunsalı pas geçerler.[44] Nedensellik-ereksellik çifti emek sorununun araştırılmasında ayrıcalıklı bir konum mu işgal etmektedir, yoksa araştırma prosedürü yeterince sistematik olmadığı için mi diğer diyalektik kategorileri dışarıda bırakmaktadır? Diyalektik çiftlerin sistematik bir dizisinin *tamamlığından* nasıl emin olunabilir? Ve emeğin tüm bir diyalektik kategoriler sisteminin ona dayanarak inşa edilebileceği ayrıcalıklı bir kategori olduğu veya bir diyalektik kategoriler sisteminin, doğal ve zorunlu merkezi olarak emek kavramında demirlenebileceği sonucu doğar mı?

43 Krş. özellikle G. Lukacs, *Der junge Hegel*, Berlin, 1954, s. 389-419. [*The Young Hegel*, Londra, 1975, s. 338-364].

44 Ivan Dubsky Hegel'in felsefesindeki diyalektik tikel-genel, özne-nesne ve kuram-praksis çiftlerini *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialectik* makalesinde ele alır (Prag, 1961, s. 30-44).

Bu analiz, bütün bir diyalektik çiftler *silsilesinden* birine veya ikisine odaklanıp böylece onları ayrıcalıklı kıldığında genellikle sistematik olmadığı için eleştirilmez. Ancak bu yaklaşımın tek taraflılığının bir temel eksikliği vardır: Keyfi ve tek taraflı seçki, sorunu bilimsel olarak *formüle etmekte* bir yetersizlik anlamına gelir ve sorunun *özüne* nüfuz etmeyi imkansız hale getirir. Emek kavramı bir ya da iki diyalektik çiftle veya eksik bir diyalektik çiftler kümesiyle sınırlandığı veya nitelendiği ölçüde, bu çiftlerin öğeleri kategoriler olarak kendilerini gösterecektir ve emeğin analizi ya kategorilerin tamamlanmış veya eksik bir analizine veya sistematikleştirilmesine, ya da bu kategorileri netleştirmekte kullanılan belirli bir örneğe veya kerteye dönüşecektir. Dolayısıyla *kısmi* analizlerin eksikliklerinin eleştirisi tamamlanma, kısmi analizlerin sistematik bir dizisini ortaya çıkarma çağrısında bulunmaz: daha ziyade şu sorunun altını çizer: Emeği tarif edecek olan *bu diyalektik çiftlerin özgüllüğü nerede yatar*?

Emeğin genelde insana ve varlığına *bir şeyler* olan bir oluş ve bir yapma etme olarak nitelendirilmesinin emeği tarif etmekte kullanılan diyalektik çiftlerle bir bağlantısı olmalıdır. Nedensellik-ereksellik çiftiyle diğer çiftler, mesela tikel ile genel, özgürlük ile zorunluluk veya gerçek ile ideal arasında, genel diyalektik nitelikleri dışında özgül bir bağlantı yoktur. Eğer *bu* çiftlerin *diyalektiği* ve emeğin *oluşu* arasında bir bağlantı olsaydı, bu bağlantı bir oluş diyalektiğini ve diyalektiğin oluşunu açığa çıkarmaz mıydı? Yani, emeğin oluşunun *karakteri* ve diyalektiğin *içeriği* emeği tarif etmekte kullanılan çiftlerde belirtilmeyecek midir? Diyalektik çiftler, emeği ve emeğin oluşunu, bu oluş onların diyalektiğinde hakikaten *diyalektik* olarak açığa vurulduğu sürece *layıkıyla* tarif edebilirler. Üstelik emeğin *diyalektik* oluşunun analizinin, insanın *varlığıyla* içsel olarak bağlantılı olması gerekiyorsa, o zaman

emeğin oluşu insanın *özgüllüğünü* eşzamanlı olarak ortaya koyacaktır.

İnsanın varlığının özgüllüğüne, sıklıkla onu bir hayvanın varlığıyla veya şeylerin varlığıyla karşılaştırarak ışık tutulur. İnsanı bir taştan, hayvandan veya bir makineden farklı kılan nedir? Bir diyalektikçi olarak Hegel insan ve hayvan arasındaki farkı ikisinin de özünde paylaştığı alanda saptar: hayvanlık alanında. Hayvani arzuları dizginlemek[45] ve bu arzularla, bu arzuların tatmin edilmesi arasına aracı bir öğe –emek– koymak yalnızca hayvani arzuyu insani bir arzuya dönüştüren bir süreç,[46] insanın dünyaya geldiği bir süreç değildir, aynı zamanda *diyalektiğin kendisinin ilksel bir modelidir.* Hayvani arzunun insani arzuya dönüşmesi, arzunun emek temelinde ve sürecinde insanileşmesi emeğin oluşunun sadece *bir* veçhesidir. Diğer bir deyişle, emeğin oluşuna, hayvani ve insani arzuları ayırarak kazandığımız erişim, bu oluşun kavranması sonucunu doğurur –ama oluşa biricik veya yalıtık bir başkalaşım olarak bakılmaması ve oluşun genel bir başkalaşım olarak ortaya konulması kaydıyla. Emek bir oluştur ve olan şey bir başkalaşım, yani diyalektik dolayımdır. Bu oluşun diyalektik dolayımı zıtları *dengelemez*, bir *antinomiye* yerleştirilmiş zıtlar da değildir. Bilakis, *dönüşüm* sürecinde zıtların bir birliği *oluşur.* Diyalektik bir başkalaşım, *yeninin oluştuğu* bir başkalaşımdır. Diyalektik bir başkalaşım niteliksel olarak yeni olanın ortaya çıkışıdır. Hayvanlığın insanlığı doğurduğu ve hayvani arzunun insani arzuya, arzulanma arzusuna yani tanınma arzusuna dönüştüğü aynı dolayım eylemi aynı zamanda, *insan*

45 Bu anlamda, hem hayvan hem de insan "doğal olarak" pratik varlıklardır. Bu bağlamda bkz. Marx'ın Wagner'le polemiği: bu polemikte Marx, insanın gerçeklikte "bulunmadığını", ihtiyaçlarını tatmin etmek için gerçeklikte pratik olarak eylediğini söyler.

46 Dilbilimsel olarak, Hegel'in *Begierde* ve *Trieb* kavramlarının doğrudan çevirilerini kullanmaktansa, hayvani ve insani istek arasında ayrım yapmanın daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

zamanının üç boyutluluğunu oluşturur: yalnızca hayvani arzusunun nihilizmini emekle aşan bir varlık, arzusunu dizginleme eyleminde varlığının bir boyutu olarak bir *gelecek* açığa çıkaracaktır. Çalışma vasıtasıyla insan, zamanı kontrol eder (oysa hayvan tamamıyla zaman tarafından kontrol edilir), çünkü arzusunun anında tatmin edilmesine direnebilecek ve onu "etkin olarak" dizginleyebilecek olan varlık, geçmişten yararlanırken, bugünü geleceğin bir fonksiyonu şeklinde oluşturur. *Ediminde, zamanın üç boyutluluğunu kendi varlığının bir boyutu şeklinde ortaya koyar.*[47]

İçgüdüsel etkinlik düzeyini aşmış ve özel olarak bir insan edimi haline dönüşmüş olan emek, verili olanı, doğal olanı ve insani olmayanı dönüştürür ve onu, doğanın malzemesiyle insan niyetlerini gerçekleştirirken dahi insan ihtiyaçlarıyla bağdaştırır. Böylece doğa insana çifte açıdan gözükür: saygı duyulması gereken, yasaları tanınması gereken -ki insan onları kendi amaçları doğrultusunda kullanabilsin- bir güç ve bir nesnellik olarak kendini gösterir, yine de insan niyetlerinin gerçekleştiği salt malzeme seviyesine iner. İnsan ondan *bağımsız olarak* varolan doğal kuvvetleri, kendi faydası ve çıkarı yönünde eylemekte tamamen serbest bırakır, ama aynı zamanda kendini de doğada ve doğanın malzemesinde nesnelleştirerek doğayı *kendi* anlamları için salt malzemeye indirger. (Bu insan ve doğa arasındaki karşılıklı etkinlik ve edilgenlik sorunuyla Dördüncü Bölüm'de daha ayrıntılı olarak uğraşacağız.) Emek hem doğanın bir dönüşümü, hem de doğadaki insani anlamların bir gerçekleşmesidir. Emek insanın ve doğanın birliğinin belli bir şekilde, karşılıklı dönüşümlerine dayanarak teşkil edildiği bir oluş ve bir edimdir: İnsan kendini emekte nesnel-

47 "Hayvan sadece o anda varolur, onun ötesinde hiç bir şey görmez; insan geçmişte, bugünde ve gelecekte yaşar." Diderot, *Oeuvres*, der. Assézat, s.179., krş. Poulet, *Human Time*, s. 187.

leştirir ve nesne özgün bağlamından koparılır, uyarlanır ve işlenir. Emek vasıtasıyla insan nesneleşir ve nesne insanlaşır. Doğayı insanlaştırırken ve anlamları nesnelleştirirken (gerçekleştirirken) insan bir insan *dünyası* oluşturur. İnsan bir *dünyada* yaşar (kendi yapıtlarının ve anlamlarının dünyasında), oysa hayvan doğa koşullarına bağlıdır.

Emeğin kurucu öğesi *nesnelliktir.* Emeğin nesnelliği, ilk olarak, emeğin sonucunun *sürekliliği* olan bir ürün olduğu, emeğin ancak, "hiç durmadan çalkalanma biçiminden varlık biçimine, hareket biçiminden cisim olma biçimine"[48] geçiyorsa –yani eğer bir etkinlik ve süreklilik, hareket ve nesnellik döngüsü olarak görünüyorsa– anlam kazanacağı anlamına gelir. Emek süreci bittiğinde, sözcüğün geniş anlamıyla emek ürünü bu sürecin nihai sonucu ve cisimlenmesi şeklinde geride kalır. Emek süreci sırasında zamanda ilerleme gibi görünmüş olan şey, emek *ürününde* zamanın ardardalığının kesifleşmesi veya *ilga edilmesi* gibi, atalet ve süreklilik gibi görünür. Emek sürecinde *geleceğin* niyetleri gerçekleştirilirken, *geçmiş* emeğin sonuçları dönüştürülür. İnsan varlığının kurucu bir boyutu olarak insan zamanının üç boyutluluğu, insanın *nesnel* edimi olarak emekte demirlenmiştir. Zamanın üç boyutluluğu ve insanın zamansallığı nesnelleşmeye dayalıdır. *Nesnelleşme olmadan zamansallık olmaz.*[49] Nesnel edim olarak emek, insanoğlunun, insanın dünyadaki hareketinin özgül bir biçiminin iki temel boyutu olan zamanın (zamansallığın) ve uzamın (kapsamın) özdeşliğinin özel bir tarzıdır.

İkinci olarak, emeğin nesnel karakteri, insanın pratik bir varlık, yani *nesnel* özne olarak bir tezahürüdür. Emekte insan kalıcı bir şeyi, bireysel bilinçten *bağımsız olarak* varolan

48 Marx, *Capital,* cilt 1, s. 189.

49 İnsan zamanının sorununun nesnel etkinliğiyle bağlantılı olması maddeci felsefenin varoluşçu zamansallık tasavvurundan farklılaştığı temel bir noktadır.

bir şeyi geride bırakır. Nesnelleşmiş yapıtların varoluşu tarihin, yani insan varoluşunda devamlılığın bir ön koşuludur. Bu bağlamda toplumsal insani gerçekliğin derinlikli ve gerçekçi bir bakışının, niye *aleti* niyetten daha çok takdir ettiği ve aletin insan ve nesne arasında "akılcı dolayım" olduğunu belirterek, onun *merkezî* pozisyonunu vurguladığı açık hale gelir. Düşünsel tarihte bu çizgi, insan elinin önemini ve insanın aklıyla bağlantısını vurgulayan filozoflarca savunulmuştur. Anaxagoras "insanı yaşayan şeylerin en bilgesi yapan, ellere sahip olmasıdır" demiştir. Aristoteles ve onun ardından G. Bruno eli "aletlerin aleti" diye tanımlamışlardır. Hegel bu ifadeyi tamamlar. Bunun tersine, romantik felsefe teknolojiye yönelik horgörüsünü ifade eder ve insanın "aletlerinde kaybolduğu" bir dünyayı ütopik biçimde kınar.

İnsanın kendi fâniliğinin farkında olan tek varlık olduğuna dair yaygın bir kanı vardır: sadece o ileriye açılan, sonunda ölüm olan bir gelecekle yüz yüzedir. Bu kanının varoluşsal yorumu onu idealist biçimde çarpıtır. İnsanın varoluşunun sonluluğundan, nesnelleşmenin sahicilikten, adlı adınca ölüme-yönelik-varlıktan bir *kaçış* biçimi olduğu sonucunu çıkarır. Ama insan kendi fâniliğini, sadece zamanı nesnel edim olarak ve toplumsal-insani gerçekliği oluşturma süreci olarak emek temelinde düzenlediğinden bilir. İnsanın, zamanı bir gelecek, şimdiki zaman ve geçmiş şeklinde düzenlediği bu nesnel edim olmadan, insan kendi bütünlüğünü *bilemezdi.*

Emek ve İktisat

Emeğe dair analizimizin iktisadın karakterini netleştirmesini beklemiştik, ama o bizi bunun yerine "insanın ontolojisine" yöneltti. Bu sapına bizi soruna daha da yaklaştıran gerekli bir dolambaçtı. Felsefi analiz bize iktisadın ne olduğunu söylememiş olabilir, ama insanın varlığının belli temel özellikle-

rini açığa çıkardı. Diğer taraftan emeği emek olarak, çalışma etkinliğinden, çalışma rutinlerinden ve emeğin belirli tarihsel biçimlerinden ayrı olarak kavramak için, insanın tüm varlığını teşkil eden ve içine işleyen özgül bir oluş veya özgül bir gerçeklik olarak yorumlanması gerektiği ortaya çıkmıştır. Önceki analitik çabalar emeği nedensellik-ereksellik, hayvanlık-insanlık, özne-nesne vs. gibi diyalektik çiftler kullanarak tanımlamıştı –emeğin kendisi de bu çiftlerin diyalektik birliğinin *gerçekleştiği* bir "etkin merkez" olarak kendini gösteriyordu. Emeğin özsel öğelerinin hatlarını çiziyor ama özgüllüğünü yakalayamıyorlardı. Önceki nitelikler insanın edimini genel olarak içeriyor ama farklı türleri arasında ayrım yapmıyorlardı.

Ortaçağ yöneticisi yönetmeyi asla emek saymaz veya siyasi kararlara dâhil olduğunda kendini çalışıyor olarak düşünmezdi. Ve Marx'ın değindiği gibi, Caesar veya Aristoteles "emekçi" adlandırmasını kesinlikle hakaret sayarlardı. Bu siyasi etkinliğin, bilimin ve sanatın emek *olmadığı* anlamına mı gelir? Yeterince fark gözetmeyen olumsuz bir cevap bilimin, siyasetin ve sanatın hakikaten emek olduğu iddiası kadar hatalı olur.[50] Emeğin sınırı, ya da ayırt edici özelliğinin ölçüsü nerededir? Yoksa insanın ediminin bahsedilen türleri sadece bazı şartlar altında emek anlamına gelir, başkaları altında gelmez mi?

Sanat hep bir insan etkinliği ve *mükemmel* bir insan edimi, emekten ayrı özgür bir yaratım olarak kabul edilmiştir. Hegel sahici emeği, Schelling için tek praksis türü olan sanatsal yaratımın yerine koyar. Hegel'inki insani gerçekliğin hem daha demokratik hem de daha derinlikli bir görüşüdür. Ancak bu ayrım sorunun *diğer* tarafını belirsizleştirmemelidir. Schelling'e göre, Augustin Smetana'ya ve Edward Dembowski'ye göre olduğu gibi, sanatsal yaratım özgür bir "praksis", yani dışardaki zorunluluğa tabi olmayan ve açıkça "dış kaynaklı amaçlar-

50 Krş. Marcuse, a.g.e., s. 23.

dan bağımsızlık" diye nitelenen bir tür insan edimiydi. İnsan edimi böylece iki alana bölünür: birinde zorunluluk baskısı altında icra edilir ve emek diye adlandırılır, diğerinde özgür yaratım olarak gerçekleştirilir ve sanat diye adlandırılır.[51] Bu ayrım emeğin özgüllüğünü insanın tatmini, doğal zorunluluk veya toplumsal yükümlülük olarak adlandırılan *dış kaynaklı* amaçla körüklenen ve kurucu olarak belirlenen nesnel edimi olarak saptamayı başardığı ölçüde doğrudur. Emek insanın *zorunluluk* alanına dâhil olan edimidir. İnsan, edimi dışarıdaki zorunluluğun baskısıyla -ki tatmin edilmesi onun varoluşunu destekler- kışkırtılıp belirlendiği ölçüde emek sarf eder. Bir ve aynı etkinlik doğal bir zorunluluk olarak, yani varoluşun zorunlu bir ön koşulu olarak icra edilip edilmediğine bağlı olarak hem emek hem de emek-olmayan olabilir. Aristoteles emek sarf etmezdi. Bir felsefe profesörü sarf eder, çünkü Aristoteles'in *Metafizik*'ini çevirmesi ve yorumlaması bir *meslek*, yani geçinmenin ve varoluşun maddi araçlarını elde etmek için toplumsal olarak koşullanmış bir gerekliliktir.

İnsan edimini emek (zorunluluk alanı) ve sanat (özgürlük alanı) olarak ikiye ayırmak, emek ve emek-olmayan sorununu sadece *yaklaşık olarak* ve bazı veçheleriyle tespit eder. Bu ayrım, incelenmemiş ve bu yüzden eleştirmeksizin kabul edilmiş bir varsayım olarak emeğin belli başlı *tarihsel* bir biçimine dayalıdır, bu da tarihsel olarak ortaya konmuş belirli bir iş bölümünü maddi-fiziksel olan ve tinsel olan şeklinde *taşlaştırmaya* yol açar. Bu ayrım emeğin özgüllüğünün diğer bir özsel özelliğini, adlı adınca emeğin zorunluluk alanını

51 Bu bağlamda A. Smetana'nın, Schelling'e ters düşecek biçimde, sanatı yalnızca dehalara ait bir mesele olarak görmediğine değinmek gerekir. Zamanının ruhuna uygun olarak, sanatsal yaratıma dair çok daha demokratik bir tasavvur benimsemiştir. Smetana sanatı, geniş ve devrimci-öngörücü bir anlamda, *insani koşullar oluşturmanın özgür süreci* olarak tasavvur etmiştir. Bkz. A. Smetana, *Sebrané spisy* [Toplu Eserler], cilt 1, Prag, 1960, s. 186vd.

aşan ve bu alanı terketmeden *onun içinde* insan özgürlüğünün gerçek ön koşullarını *oluşturan*[52] bir insani edim olduğunu gizler.

Özgürlük kendini insana emekten bağımsız ve zorunluluğun sınırlarının ötesinde varolan özerk bir alan olarak görünür kılmaz. Bilakis, zorunlu ön koşulu olan emekten doğar. İnsani edim karşılıklı olarak bağımsız ve kayıtsız, biri özgürlüğü cisimleştirecek, diğeri zorunluluk sahasını teşkil edecek iki özerk alana bölünmüş değildir. Bir emek felsefesi -yani *onun aracılığıyla* zorunluluğun oluşunda özgürlüğün gerçek ön koşullarının *oluştuğu* bir nesnel insani edim felsefesi- sonuçta aynı zamanda emek-olmayanın da felsefesidir. İnsanın doğayı dönüştüren ve ona kendi anlamlarının damgasını vuran nesnel edimi, zorunluluktan ve dış kaynaklı amaçlılığın baskısı altında icra edilmesine rağmen, özgürlüğün ve özgür yaratımın ön koşullarını da gerçekleştiren *birleşmiş* bir süreçtir. Bu birleşmiş sürecin iki *görünürde* bağımsız alana bölünmesi "maddenin doğasından" kaynaklanmaz, tarihsel olarak geçici bir durumdur. Bilinç bu bölünmenin tutsağı oldukça, *tarihsel* karakterine dikkat etmeyecek ve emek ile özgürlüğü, nesnel etkinlik ile hayal gücünü, teknoloji ile şiiri insan gü-

52 Zorunluluk ile özgürlük arasındaki ilişki tarihsel olarak koşullanmış ve tarihsel olarak değişken bir ilişkidir. Maddeci bakış açısından Marx'ın özgürlük sorununu, *serbest* zamanın yaratılmasıyla -ki emek-zamanın kısaltılması bunun önemli bir anıdır- bağlantılandırması ve bu anlamda zorunluluk ve özgürlük sorununu emek zamanı ve serbest zaman ilişkisinin terimlerine çevirmesi tümüyle tutarlıdır. "Ancak boş zamanın, *harcanabilir zamanın*, kendisi servettir, kısmen özgür etkinlik -emekten farklı olarak- yerine getirilmesi gereken ve yerine getirilmesi, kişinin eğilimine göre, doğal bir zorunluluk veya toplumsal bir görev gibi görülen dışsal bir amacın baskısının egemenliği altında olmadığı için." K. Marx, *Theories of Surplus Value* [*Artık-Değer Teorileri*], cilt 3, Moskova, 1971, s. 257. Düzenlenmiş boş zaman olarak serbest zaman fikri Marx'a tamamen yabancıdır. Serbest zaman, tarihsel yabancılaşmanın bir *parçası* olabilecek olan boş zamanla özdeş değildir. *Serbest* zamanın varoluşu sadece emek-zamanın kısaltılmasını değil, şeyleşmenin de ortadan kaldırılmasını gerektirir.

düsünü tatmin etmenin iki bağımsız yolu olarak *karşı karşıya getirecektir.*[53]

Diğer taraftan, rüyaların, hayal gücünün ve şiirin romantik mutlaklaştırmasının sadık *alter egosu* olarak herhangi bir "emek fanatikliğine" –yani zorunluluk ve özgürlüğün birliğinin, emeği keyiften (zevkten, mutluluktan, sevinçten) ayırarak veya *karşıt* toplumsal gruplarca *kişileştirilen* bir zıtların birliği olarak gerçekleştirildiği, üretimin herhangi bir tarihsel biçimine– eşlik etmesi doğaldır.[54] Sadece içsel amaçlılıkla belirlenen ve doğal zorunluluk veya toplumsal yükümlülüğe dayanmayan böyle bir insani edim, gerçekleştiği alana bakmaksızın emek değil özgür yaratımdır. Özgürlüğün gerçek alanı böylece emeğin *sınırlarının* ötesinde başlar, emek tam da onun vazgeçilmez tarihsel temelini oluşturmasına rağmen. "Özgürlük alanı aslında ancak zorunluluk ve alelade düşünceler tarafından belirlenen emek bittiğinde başlar; bu yüzden şeylerin doğalarının kendisinde fiili maddi üretim alanının ötesinde yatar."[55]

Bu düşünceler emeğin kendisinin bizatihi iktisada ait olduğu veya tipik olarak "doğal" bir iktisadi kavram olduğu izlenimini yok eder. Buraya kadar emek hakkında iktisadi olan hiç bir şey bulamadık. Ama hem iktisat ve emek arasındaki içsel bağlantıyı hem de iktisadın karakterini açığa çıkarma noktası-

53 Romantizmin ve gerçeküstücülüğün durumu da böyledir. Savunmaları iyi düşünülmemiş sonuçlar doğurur, şu ifade de buna kanıt olabilir: "Gerçeküstücü prosedürün temeli Hegelci akıl veya Marksist emek değildir, özgürlüktür." F. Alquié, *The Philosophy of Surrealism*, Ann Arbor, 1965, s.83.

54 Tarihsel sürecin bu çelişkili karakteri Marx tarafından vurgulanmıştır: "Toplumsal gelişim süreci tek bir bireyin ihtiyaçlarını karşılaması ve sonra kendisi için bir fazla yaratmayı sürdürmesi biçiminde işlemez; daha ziyade bir birey veya bir bireyler sınıfı, ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli miktardan daha fazla çalışmaya zorlanırsa –artık emek bir tarafta olduğu için, haliyle emek-olmayan ve artık servet diğer tarafta konumlanır. Gerçeklikte servetin gelişimi sadece bu karşıtlarla varolur." Marx, *Grundrisse*, s. 401.

55 Marx, *Capital*, cilt 3, s. 359; krş. *Grundrisse*, s. 712, 609.

na ulaştık. İktisat ne yalnızca zorunluluk alanı ne de özgürlük alanıdır; zorunluluk ve özgürlük ile hayvanlık ve insanlığın birliğinin *tarihsel olarak* oluştuğu bir insani gerçeklik alanıdır. İktisat insan özgürlüğünün tarihsel ön koşullarının *oluştuğu* zorunluluk (emeğin nesnel ediminin zorunluluğu) alanıdır. Emeğe dair analizimiz bizi iktisatla ilgili iki önemli bulguya götürmüştür. Birincisi iktisadın *kökeniyle* ilgilidir. İktisadı araştırmaya bir emek analizinden yaklaştığımız için, iktisadın öncelikle gerçekliğin *hazır* bir iktisadi yapısı, *zaten oluşmuş* tarihsel bir temel ve üretim güçlerinin ve üretim ilişkilerinin bir birliği değil, daha ziyade *oluşum sürecinde* bir toplumsal-tarihsel gerçeklik, insanın *nesnel-pratik* edimine dayalı bir gerçeklik olduğu ortaya çıkar. İkincisi, iktisadın toplumsal-insani gerçeklikteki konumunu tesis ettik: iktisat bu gerçeklikteki *merkezî* konumu işgal eder, çünkü bu alan, insanın akıllı bir varlık ve toplumsal bir yaratık şeklinde oluştuğu, insanın insanlaştığı tarihsel başkalaşımın alanıdır. İktisat hayvanlığın insanlaştığı ve özgürlük ve zorunluluğun birliğinin gerçekleştiği noktada konumlanmıştır. Bu anlamda iktisat insan gerçekliğinin kaynağının ve insan ilişkilerinin *kavuşması* olarak görünür.

Aşırı uçlardaki iki kanı, insani gerçeklik sisteminde iktisadın konumuyla ilgili yanlış anlamaları örneklemeye yarayacaktır. Ampirik görüngülerin ardında genellikle "daha yüksek bir zorunluluk" ve "hakiki bir gerçeklik" arayan Schelling, "iktisadi çıkarın" kendi zamanındaki üstünlüğüne öyle şaşırmıştı ki, kendini bu şeyleşmiş ampirik olguların bağlarından sıyıramamış ve bu örnekte "hakiki gerçekliği" bile aramamıştı. "İktisat nedir," diye sormuştu Schelling: ticaret mi, şeker pancarı mı, biracılık mı, hayvan yetiştiriciliği mi?[56] İkinci aşırı uç, iktisadı insani gerçekliğin *çeperine* yerleştiren ve onu yalnızca

56 Schelling, *Werke*, cilt 2, s. 622.

fiziksel ihtiyaçlarla ilgili bir alan, insanın fizyolojik, biyolojik, hayvani bir varlık olarak temel ihtiyaçlarını tatmin etme alanı olarak kabul eden kanıdır. Sonuç olarak iktisat sadece tüm insani çıkarların bir yana bırakıldığı ve tek geriye kalanın acil yeme, ısınma, giyinme ihtiyacı olduğu *aşırı* durumlarda belirleyici bir rol oynuyormuş gibi görülür. İktisat kıtlık, savaş, doğal felaket zamanlarında belirleyici bir etmen haline gelecektir. İnsan ne zaman iktisatla yaşar, ne zaman iktisat tarafından belirlenir? Yazarımız der ki, yiyecek hiçbir şeyi olmadığı ve üşüdüğü zaman.[57]

Eğer emek ile toplumsal-insani gerçekliğin oluşması arasındaki ilişkiyi soruşturursak, emekte iktisadi olan hiçbir şey keşfedemeyiz. İnsanın, toplumsal-insani gerçekliğin *oluştuğu* nesnel edimi olarak emek *felsefi anlamda* emektir. Diğer taraftan, iktisadi anlamıyla emek, servetin özgül bir tarihsel *biçiminin* yaratıcısıdır. İktisadi bakış açısından emeğin, üretimdeki toplumsal ilişkilerin düzenleyicisi ve etkin yapısı olduğu ortaya çıkar. İktisadi bir kategori olarak emek toplumsal servetin özgül bir türünü oluşturan toplumsal-üretken bir etkinliktir.[58]

Genel şekliyle emek iktisadi anlamıyla emeğin ön varsayımı olsa da, ikisi özdeş değildir. Kapitalist toplumun servetini oluşturan emek, genel şekliyle emek değil, daha ziyade belirli bir emektir, soyut somut emek, yani ikili bir karakteri olan emektir ve sadece bu biçimde iktisata aittir.

57 İktisat seviyesindeki toplam yaşam hakikaten varolur, ama ancak gayet nadir sınırlı durumlarda. Kendimizi tam da krizler sırasında (savaş, kıtlık, vs.) iktisat seviyesinde buluruz, çünkü o zaman hesaba katılan anında yaşamdır: yemek, ısınmak, vs." R. Callois, "Le monde vécu et l'histoire", *L'homme, le monde, l'histoire*, Paris, 1948, s. 74.

58 "Ekonomi-politik servetin özgül toplumsal biçimleri veya daha ziyade servetin üretimi ile ilgilidir." Marx, *Grundrisse*, s. 852.

4. Bölüm

Praksis ve Bütünlük

Verili bir çağın felsefi düşüncesi, çalışmasının farklı veçhelerini daha sonra felsefe tarihinde töz, *cogito*, Mutlak Tin, olumsuzlama [*negativity*], kendinde-şey vs. diye gözükecek olan merkezî bir kavramda toplayacaktır. Felsefi sorunsalları olmadan bu kavramlar elbette boş olacaktır. Çözümleri sorunlardan koparan tarihçi, aynı zamanda felsefe ve felsefi düşünme tarihini de taşlaşmış yapıtların anlamsız bir derlemesine çevirecektir. Hakikatin dramatik alanını ölü kategorilerin çölüne çevirecektir. Felsefe her şeyden önce soruların ortaya konması anlamına gelir. O yüzden varoluşunu ve *varlık sebebini* daima tekrar temellendirmelidir. Doğa bilimlerinin her çığır açıcı keşfi, her muhteşem sanat eseri, sadece dünyanın imgesini değil, özellikle insanın dünyadaki kendi yerini değiştirir. Her felsefenin başlangıç noktası insanın dünyadaki varlığı, insan ile evrenin ilişkisidir. Yaptığı her şeyde, olumlu veya olumsuz olsun, insan, hep dünyada var-olmanın belli bir tarzını teşkil eder ve (bilinçli veya bilinçsizce) evrendeki kendi konumunu belirler. İnsan dünyayla kendi varoluşu aracılığıyla bir ilişki kurar ve bu ilişki insan onun üstüne düşünmeye başlamadan önce ve pratik veya düşünsel olarak onu olumlamadan veya olumsuzlamadan önce zaten oradadır.

PRAKSİS

Modern maddeci felsefenin önemli bir kavramı da praksistir. Herkes praksisin ne olduğunu ve ne olmadığını bilir, hatta felsefe olmaksızın bilir. O zaman felsefe bu izahtan vareste şeyi neden anahtar bir kavrama çevirdi? Yoksa praksisin, naif bilincin praksis ve pratiklik hakkında, praksis ve kuram ilişkisi hakkında, pratik yapma [*practicing*] ve pratikçilik [*practicism*] hakkında her zaman önceden iyice bilgi sahibi olduğu kesinlik suretini ortadan kaldırabilmesi için önce *felsefi* bir kavram mı olması gerekir? Naif bilinç felsefenin baş aşağı dönmüş bir dünya olduğunu düşünür –haklı olarak, zira felsefe *o belirli* dünyayı hakikaten baş aşağı çevirir. Felsefi sorgulama, sıradan bilincin ve gündelik fetişleşmiş gerçekliğin kesinliklerini, onların yerindeliklerini ve "akla uygunluklarını" sorguladığı zaman paramparça eder. Bu naif bilincin felsefeden habersiz olması veya felsefenin sonuçlarına kayıtsız kalması demek değildir. Gündelik bilinç, felsefenin sonuçlarını sahiplenir ve onları kendinin sayar. Ancak bu bilinç felsefenin *yolculuğundan* geçmediği ve felsefenin sonuçlarına çaba harcamadan eriştiği için onları çok ciddiye almaz ve bunun yerine onları izahtan vareste meseleler gibi ele alır. Felsefenin gizlilik, unutuş ve gizemlileştirmede *apaçık* olduğunu ortaya koyduğu şey, sıradan bilinç tarafından *izahtan vareste* olarak sahiplenilir. Felsefenin görünür, bariz ve elle tutulur *kıldığı* her şey bu izahtan varestelikte anonimlik ve kanıtsızlığa geri gömülür.

Maddeci felsefenin büyük keşfinin, eleştirel olmayan akıl yürütme tarafından muhafaza edilen tek kısmı, praksisin son derece önemli bir şey olduğu ve kuram ile praksisin birliğinin en üst ön kabul olarak kabul edildiği fikridir. Ama praksisin ışığında keşfedilen *özgün felsefi sorgulama* yok oldu ve fikir sadece ilkenin önemini muhafaza etti. Sonuç olarak, praksis kavramının içeriği *değişti* ve kuram ile praksisin birliği farklı

çağlarda oldukça tuhaf yollarla gerçekleştirilmeye ve kavranmaya başlandı. Emeğe dair analizimizde praksis kavramını etkilemiş tarihsel değişimlerden birine işaret etmiştik: "toplumsallık" olarak kavranan praksis ve "insanın toplumsallığı" ile ilgili öğreti olarak Marksist felsefe. Diğer bir dönüşümde "praksis" salt bir kategoriye döndü ve bilişin bir bağıntısı ve epistemolojinin temel bir kavramı olarak işlev gördü. Diğer başkalaşımlarda praksis, kelimenin geniş anlamında teknolojiyle özdeşleştirilmiş ve kullanma olarak, bir davranış tekniği olarak, insanları ve şeyleri kullanma sanatı olarak, kısacası işleme gücü olarak ve hem insani hem atıl malzeme üstünde hâkimiyet olarak tasavvur edildi ve uygulandı. Praksisin anlaşılmasındaki ve uygulanmasındaki değişiklikler; felsefe kavramı, görevi ve mefhumundaki ve insan, dünya ve hakikat kavramındaki bunlara karşılık gelen değişimlerle ilintilendi.

Maddeci felsefe hangi anlamda ve hangi felsefi gelenekte praksisi kendisinin merkezî kavramı olarak üste çekmiştir? İlk bakışta genel olarak bilinen bir gerçekliğe ve izahtan vareste sıradan bir maddeye felsefi bir önem verilmiş ve genelleştirilmiş gibi görünebilir (ki bu izlenim belirli kanılarda sık sık "maddileşmiştir"): ne de olsa tüm zamanların düşünürleri ve uygulayıcıları insanı pratikte etkin şekliyle bilmemişler midir? Modern felsefenin tümü (Ortaçağ skolastiğinden bilinçli bir ayrımla) kendimizi "doğanın hâkimleri ve sahipleri" kılmamızı sağlayacak bilgi ve biliş şeklinde oluşmuş değil midir?[1] Ve klasik tarih felsefesi (Vico, Kant, Hegel) tarihte insanların eylediği ve eylemlerinin niyet etmedikleri vargı ve sonuçlara yol açtığını zaten ifade etmemiş miydi? Yoksa maddeci felsefe sadece önceki dönemlerin, insanların eylemi olarak, gayret ve deney olarak, aklın tarihsel kurnazlığı olarak praksis ile ilgili dağınık ve yalıtık bulgularını toparlamış ve sonra onları toplu-

1 Descartes, *Discourse on Method*, Baltimore 1968, s.78.

mun bilimsel yorumlanmasının bir dayanağı şeklinde sentezlemiş midir? Benzer düşünceler bizi yalnızca başka bir yoldan, Marksizmde felsefenin ilga edildiği ve toplumun diyalektik bir kuramına çevrildiği veya diğer bir deyişle praksisin felsefi bir kavram değil, diyalektik bir toplum kuramının bir kategorisi olduğu kanısına götürür.

Maddeci felsefedeki praksis sorunu, *theoria* ile *praksis*in veya düşünce ile etkinliğin ilişkisiyle -kuram veya düşüncenin (Aristoteles ve Ortaçağ teolojisi), ya da tersine praksis ile etkinliğin (Bacon, Descartes ve modern doğa bilimleri) önceliği vurgulansa da- açıklanamaz. Praksisin kurama üstünlüğünün vurgulanması, kuramın *öneminin* değersizleşmesiyle bir arada yürür -kuram, praksisle ilişkisinde *salt* kurama indirgenir ve aynı zamanda praksisin anlamı ve *içeriği*, Antik Çağ'ın kuramın önceliğini vurguladığı zamanki kadar zayıf kavranır. Praksisin kurama, "Bilgi, iktidardır" gibi formülasyonlarda veya kuramın praksis *için* öneminin temellendirilmesinde[2] ortaya çıkan önceliği, praksisin *özünün* kendini karakteristik bir tarzda hem açığa vurup hem gizlediği *belirli bir tarihsel* praksis biçiminden kaynaklanır.

Doğanın sekülerleştirilmesi ve mekanik kuvvetlerin bir kümeleşmesi, bir sömürü ve bağımlılık nesnesi olarak keşfi, kalıba dökülebilen ve biçimlendirilebilen veya uygun bir dile dökülürse, işlenebilen bir varlık olan insanın sekülerleşmesiyle bir arada yürür. Sadece bu bağlantıyla Machiavelli'nin

2 Kuram ile praksisin ilişkisine dair tipik bir tartışmada Kant, kuramı *hayali* praksisleri için lüzumsuz gören cahillerin önyargılarını yerle bir eder. Ancak bazı çok bilmişlerin kuramın kendi başına yararlı olduğu ancak praksise uygun olmadığı yönündeki fikirlerini daha da şiddetle reddeder: "Cahil bir bireyin sözde pratiğinde kuramı gereksiz ve bir kenara bırakılabilir görmesi bile, bir ukalanın kuramın akademik değerini (belki sadece bir zihin egzersizi olarak) kabul edip, pratikte işlerin tamamen farklı göründüğünü iddia etmesi kadar dayanılmaz değildir.", I. Kant, *On the Old Saw: That May Be Right In Theory, But It Won't Work In Practice*, Philadelphia 1974, s. 42.

ve Makyavelizm mefhumunun tarihsel önemi kavranabilir. Gazetecilere özgü naif bakış Makyavelizmi çağdaş yönetme usullerinin kürsüsünden yargılar ve onu hilekârlık ile aldatma, hançer ile zehir siyasetine dair bir rehber sayar. Oysa Machiavelli yalnızca, Rönesans prenslerinin halihazırdaki pratiklerini veya Roma dünyasının geleneksel olaylarını yazacak ve hepsini *genelleştirecek* olan tarihsel metinlerin ampirik bir gözlemcisi veya yetenekli bir yorumcusu değildi. Onun düşünsel tarihteki yeri daha ziyade insani gerçekliğin içe nüfuz eden bir analizcisi olmasıdır. Machiavelli'nin, Bacon'ın operasyonel bilimine ve modern doğa tasavvuruna denk düşen temel keşfi, gözden çıkarılabilir ve yönlendirilebilir bir varlık olarak insan kavramıdır.[3] Bilimcilik ve Makyavelizm aynı gerçekliğin iki yüzüdür. Bu, siyasetin hesaplanabilir ve rasyonel bir teknik şeklindeki, insan malzemesinin bilimsel olarak öngörülebilir manipülasyonu şeklindeki bir tasavvurunun formüle edilmesinin temelidir. Bu tasavvur ve ona karşılık gelen "praksis" için, insanın doğası gereği iyi veya kötü olması önemsizdir: İyi veya kötü, insanın doğası hep *yeniden şekillendirilebilir,* bu yüzden hesaplanabilir ve bilimsel temelli yönlendirmenin nesnesi olabilir. Praksis, kullanma ve elde etmenin tarihsel biçiminde veya Marx'ın sonradan kanıtlayacağı gibi, pis bir pazarlıkçı biçiminde meydana çıkar.

Pratik bakış açısından ve kullanma, elde etme ve elden çıkarma şeklindeki praksisin bakış açısından, "praksisin" ya savunucusu ya da muhalifi olunabilir. Ancak bu olumlayıcı veya yadsıyıcı tavır sözde-somut alanıyla sınırlıdır ve dolayısıyla

3 Gerçekliğin bu yeni tasavvuru ile modern trajedinin ortaya çıkışı arasındaki bağlantıya R. Grebenîckova işaret etmiştir: "Şiddetin hüküm sürdüğü ve bolca kanın döküldüğü bir dünya şaşırtıcı ölçüde yumuşak bir malzemeden yapılmıştır. Her şeye izin verilir, her şey kazanılabilir, gerçekleştirilebilir, ele geçirilebilir." Grebenickova, R. "Berkovského eseje o tragédii ", N. Berkovskij, *Eseje o Tragédii,* Prag, 1962, s.17.

praksisin gerçek karakterini *asla* açığa çıkaramaz. Praksisin karakteri praksis insanı ile kuram insanı arasındaki veya pratiklik ile kuramlaştırma arasındaki ayrımdan da çıkarılamaz, zira bu ayrımın kendisi praksisin belirli bir *biçimi* veya *imgesine* dayalıdır ve praksisin kendisinden ziyade sadece bu belirli biçime işaret eder.

Maddeci *felsefedeki* praksis sorunu insan etkinliğinin iki alanını ayırmaya veya insanın olası evrensel niyetliliklerinin bir tipolojisine dayalı değildir;[4] doğayla ve insanla kurulan, her ikisinin de kullanım nesneleri olacağı pratik bir ilişkinin tarihsel biçiminden de kaynaklanmaz. Daha ziyade, felsefi bir soruya felsefi bir cevap şeklinde oluşturulur: *İnsan kimdir, toplumsal-insani gerçeklik nedir ve bu gerçeklik nasıl oluşturulur?*

Praksis kavramında toplumsal-insani gerçeklik verili olmanın karşıtı şeklinde, yani aynı anda hem insan *varlığını* oluşturma süreci hem de insan varlığının özgül biçimi olarak keşfedilir. *Praksis insan varlığının alanıdır.* Bu anlamda praksis kavramı, Platoncu-Aristocu gelenekle bir polemik içinde, insanın yaratmasının sahici niteliğini ontolojik bir gerçeklik olarak vurgulamış olan *modern* felsefenin bir sonucudur. İnsanın çalışmasıyla varolanlar "zenginleşmekle" kalmaz; insanın çalışması, gerçekliğin hakikaten kendini belirli bir yolla açığa vurduğu ve gerçekliğe erişimin müzakere edildiği yerdir.

İnsanın praksisinde özsel birşey, başka yere işaret etmek yerine kendi hakikatini kendinde içeren, aynı zamanda ontolojik öneme sahip olan birşey olur.[5]

Özünde ve genelliğinde praksis, varlık-oluşumsal [*onto-for-*

4 Husserl'in kuramsal ve pratik niyetlilik arasında yaptığı ayrımın yanısıra, evrensel kuram ve evrensel praksisin insanlığı *değiştiren* sentezine dair kabulü, idealist felsefenin yirminci yüzyılda daha da gelişmesinin olanaklılığı açısından önemlidir.

5 Bu sorunsalla ilgili son derece değerli tarihsel veri Hans Blumenberg tarafından sunulmuştur: "Nachahmung der Natur: Zur Vorgeschichte der Idee schöpherischen Menschen", *Studium Generale*, 1957, no. 5, s. 266-83.

mative] bir varlık, (toplumsal-insani) gerçekliği oluşturan ve dolayısıyla aynı zamanda onu (yani hem insani hem de insan dışı gerçekliği, bütünlüğü içindeki gerçekliği) kavrayan ve yorumlayan bir varlık olarak insanın gizeminin ifşa edilmesidir. İnsanın praksisi, kuramlaştırmanın karşıtı olarak pratik etkinlik değildir; insanın gerçekliği *oluşturma* süreci olarak belirlenimidir.

Praksis tarihte etkindir ve kendi kendini üretir; yani insan ile dünyanın, madde ile tinin, özne ile nesnenin, ürünler ile üretkenliğin sürekli yenilenen, pratikte kurulan birliğidir. Toplumsal-insani gerçeklik praksisle *oluşturulduğundan* tarih, insani olanın insani olmayandan ayrıştırıldığı pratik bir oluş hâline gelir. İnsani olan ve insan dışı olan önceden belirlenmez; tarih içinde pratik bir ayrıştırma süreciyle belirlenir.

Önceki bölümde praksisi ve emeği sınırlandırmaktaki kavramsal netlik yoksunluğuna işaret etmiştik: başkaları emeği praksis olarak tanımlamış ve praksisi emeğe indirgeyerek nitelemişlerdir.

Praksis insanın varlığının özgül bir tarzı olduğundan, bu varlığın sadece bazı veçhelerini veya hasletlerini belirlemekten çok, tüm görünümlerinde insanın varlığının özüne nüfuz eder. Praksis insanın varlığının *bütününe* nüfuz eder ve onu bütünlüğü içinde belirler. Praksis insanın *dışsal* bir belirlenimi değildir: Bir makinenin veya bir köpeğin praksisi yoktur ve onlar praksisi bilmezler. Ne bir makine ne de bir köpek ölüm korkusunu, hiçbir şeyliğin endişesini veya güzelliğin sevincini bilir. İnsan bir kültürü ve bir uygarlığı, yani toplumsal-insani gerçekliğini, ölümlülük ve sonluluğa karşı bir kalkan olarak inşa etmez; ölümlülüğünü ve sonluluğunu *ancak* uygarlık temelinde, yani kendi nesnelleşmesi temelinde keşfeder. Ölüm veya ölümlülükle ilgili hiçbir şey bilmeyen ve hâliyle ölümden korkuyu da bilmeyen hayvan-insanın, ölümü geleceğinin so-

nucu olarak kabul eden ve dolayısıyla bundan beri hep ölümün gölgesi altında yaşayagelen hayvan-insana dönüştüğü kırılma, ilk nasıl meydana geldi? Hegel'e göre bu kırılma, kabul görme mücadelesi, ölüm kalım savaşı içinde meydana geldi. Ne var ki bu mücadele ancak insan, geleceği, varlığının bir boyutu olarak zaten keşfettiyse -ki bu sadece emek temelinde, yani insanın nesnelleşmesi temelinde mümkündür- gerçekleşebilirdi. Ölüm kalım mücadelesi ölümle *sonuçlanmayabilir*, iki savaşçı da hayatta kalmalıdır, ikisi de canını ortaya koymasına rağmen. Ancak efendi-köle diyalektiğinin bu *öncülü* tarihsel bir ön koşuldur. Ölüm kalım mücadelesinde insan öbürünün yaşamasına izin verir ve öbürü de köleliği ölüme tercih eder, *sırf ikisi de* geleceği ve onları bekleyen şeyi bildikleri *için*: *ya* efendilik *ya da* kölelik.[6] Köleliği ölüme tercih edenin ve efendi-insan olarak kabul edilmek *için* canını ortaya koyanın ikisi de zamanı *zaten* bilen insanlardır. İnsan sırf bugününü geleceğin bakış açısından seçtiği ve böylece *bugününü* bir gelecek tasarısı temelinde oluşturduğu için (gelecekteki) kölelik kaderine razı olur veya (gelecekteki) efendilik konumu uğruna savaşır. İki insan da bugünlerini ve geleceklerini henüz olmayan birşeyin temelinde oluştururlar.

Gelecek, insan tarafından yalnızca anlığında bilinir. Köle ilk başta köleliğin biteceğine veya bitebileceğine dair herhangi bir umuttan veya sanıdan yoksun bir köle bilinciyle köle hâline gelir: geleceğine bir sonsuzluğa giriyormuş gibi girer, daima. Efendi de aynısını yapar. Geleceği *dönüştürmek*, *anlık* geleceği hakikatsiz veya tek taraflı diye geçersiz kılmak ve *dolayımlı* bir

6 Engels'in polemik argümanları bu bağlamda önemlidir: "İnsanın bir köle hizmetine bağlanması, bütün biçimleri altında, köleleştiren kimsede, onlar olmadıkça köleleştirilen insanı kullanamayacağı iş araçlarının sahipliğini ve ayrıca kölecilikte de onlar olmadıkça köleyi yaşamda tutamayacağı yaşam araçlarının sahipliğini öngerektirir." "Öyleyse köleciliğin olanaklı olmasından önce, üretimde belirli bir düzeye ulaşılmış ve bölüşümde belirli bir eşitsizlik derecesinin ortaya çıkmış olması gerek." Engels, F., *Anti-Dühring*, New York 1972, s. 179, 178.

geleceği hakikat derecesine yükseltmek için işlerin fiili gidişatının diyalektiği gerekir: Efendi ile köle diyalektiğinde kölelik özgürlüğe doğru tek ve geçilebilecek tek yoldur, oysa efendilik bir çıkmaz sokaktır. Ama insan anlık geleceğini bile, kabul görme mücadelesini üstlenecek ölçüde nasıl bilebilir? Zamanın kendi varlığının bir biçimi olarak üç boyutluluğu, kendini nesnelleştirmede, yani emek sürecinde kurar ve insana görünür hâle gelir.

Böylece *emek* anından ayrı olarak praksis de *varoluşsal* bir an içerir: hem insanın doğayı dönüştürdüğü ve insani anlamları doğal malzemeye yonttuğu nesnel etkinliğinde, hem de endişe, bulantı, korku, sevinç, kahkaha, umut vs. gibi varoluşsal anların pozitif "deneyimleme" olarak değil, kabul görme mücadelesinin, yani insan özgürlüğünü gerçekleştirme sürecinin bir parçası olarak ortaya çıktığı, insan özneyi *oluşturma sürecinde* kendini görünür kılar. Varoluşsal an olmadan, emek praksisin bir bileşeni olmaktan çıkacaktır. İnsan kendisini ancak şu koşullar sağlanırsa köle emeği aracılığıyla özgürleştirir:

1 Emeği yalıtılmış bir kölenin emeği değil, kölelerin emeği olarak gelişip böylece köle dayanışmasının olanaklılığını doğurur;
2 Köle emeği karşılığını efendinin olmayan-emeğinde bulur ve toplumsal efendi-köle ilişkisi içine gerçekten dâhil edilir; ancak bu *pratik ilişkide* bir karşılaştırma ve böylece konum ve hayattaki derin farklılıkları tanıma olasılığı varolur;
3 Kölenin emeği, köle emeği olarak hissedilir ve tasavvur edilir ve kölenin bilincinde böyle varolur. Bu bilincin muazzam bir devrimci potansiyeli vardır. Doğayla salt nesnel bir ilişki, özgürlüğü ortaya çıkaramaz. Belli tarihsel evrelerde praksisin "gayrişahsiliği" veya "nesnelliği" gibi gözüken şey ve yanlış bilincin, praksisin en düzgün uygulaması konumuna yükselttiği şey, sadece kullanma ve elde etme olarak praksistir, yani fetişleşmiş biçimiyle praksis. Varoluşsal an olmadan, yani insanın tüm varlığına nüfuz eden kabul görme mücadelesi olmadan, "praksis" teknik ve kullanma seviyesine iner.

Praksis hem insanın nesnelleşmesi ve doğaya hâkim olunması, hem de insan özgürlüğünün gerçekleşmesidir.[7]

Praksisin bir boyutu daha vardır. Praksisin oluşunda meydana getirilen şey, özgül bir insani gerçeklik olsa da, insandan bağımsız olan gerçeklik de insani gerçeklik içinde *belli bir yolla* varolur. İnsani praksisin varlık-oluşumsal süreci ontolojinin olabilirliğinin, yani varlığı anlamanın temelidir. (Toplumsal-insani) bir gerçekliği oluşturma süreci gerçekliği genelde meydana çıkarmak ve anlamak için bir ön koşuldur. İnsani gerçekliği oluşturma süreci olarak praksis aynı zamanda evreni ve gerçekliği kendi varlıklarıyla açığa çıkarma sürecidir.[8] Praksis insanın toplumsallık ve toplumsal öznellik idolünde mahsur kalması değil, gerçekliğe ve varlığa açık olmasıdır.

Her türden toplumsal öznellik kuramı (bilgi sosyolojisi, antropolojizm, kaygı felsefesi) insanı, öznel olarak tasavvur edilen bir toplumsallık ve pratiklikte *mahsur bırakmışlardır*: onlara göre insan, yaratılarında *yalnızca* kendini ve toplumsal konumunu *ifade eder* ve öznel olarak nesnel durumunu nesnellik biçimlerine (bilime) yansıtır. Bunun aksine maddeci felsefe insanın, varlık-oluşumsal bir süreç olan praksise dayanarak aynı zamanda kendinin dışına ve ötesine uzanmaya, genel olarak varlığa açık kılınmaya yönelik tarihsel yetisini geliştirdiğine inanır. İnsan hayvanlığında veya toplumsallığında mahsur kalmamıştır, zira antropolojik bir varlık değildir. Daha ziyade, praksisine dayalı olarak varlığın anlayışına açık kılınmıştır. Sonuç olarak,

7 "Efendi-köle" diyalektiği praksisin temel modelidir. Çoğu Hegel yorumcusu bu asli noktayı gözden kaçırmışlardır.

8 Praksisin kelimenin gerçek anlamıyla kullanma veya elde etmeyle özdeş tutulması saf kuramı, insanın dünyanın bütünlüğü içindeki bilişine erişmesinin tek yolu olarak öne çıkarmaya yol açar. Karl Löwith, Feuerbach'ı izleyerek, şunu vurgular: "Gündelik pratik sağduyu, onun kavranışı ve ele alınışı, her şeye kullanma ve değiştirme gayesiyle bakar; ama dünyanın bütününe bakmaz." K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, s.243. Löwith, ondan önce Feuerbach'ın yaptığı gibi, "pazarlıkçıların kirli praksisinden" kaçar, ki bunu kelimenin asıl anlamıyla praksisten ayırmayı başaramaz ve saf ve çıkar gözetmeyen kuramı benimser.

antropo-kozmik bir varlıktır. Praksis gerçek bir etkin merkezin temeli,[9] tin ile maddenin, kültür ile doğanın, insan ile evrenin, kuram ile eylemin, varolanlar ile varoluşun, epistemoloji ile ontolojinin gerçek tarihsel dolayımı olarak keşfedilmiştir.

Dünyayı, şeyleri ve süreçleri, ancak onları "oluşturduğumuz" sürece, yani onları tinsel ve düşünsel olarak yeniden ürettiğimiz sürece öğreniriz. Gerçekliğin bu tinsel yeniden üretimi, gerçeklikle kurulması mümkün pratik insan ilişkilerinden *bir tanesi* –en temel boyutu, (toplumsal-insani) gerçekliği *oluşturma süreci* olan ilişki– olması dışında kavranamaz. Toplumsal-insani gerçekliği oluşturma süreci olmadan, bu süreci üretmeden, onu tinsel ve düşünsel olarak yeniden kurmak da imkansız olacaktır.

Gerçekliği anlamak herhangi bir şekilde nasıl mümkün olabilir? Sonlu bilişsel varlık ile dünyanın geri kalanı arasındaki ilişki nasıl anlaşılabilir? İnsan şeyleri ve onların varlığını, tikellikleri ve bütünlüğü içinde dünyayı ancak praksisle gelişen kendi açıklığına dayanarak anlayabilir. Praksiste ve praksis temelinde insan, hayvanlığın ve inorganik doğanın kapalı karakterini aşar ve dünyayla ilişkisini bütünlüğü içinde kurar. Açıklığında, sonlu bir varlık olan insan sonluluğunu aşar ve dünyasının bütünlüğüyle temas kurar. İnsan dünyanın bütünlüğünün yalnızca bir parçası değildir: İnsan olmadan ve onun gerçekliğin bir parçası olmaya dair bilişi olmadan, gerçeklik ve gerçekliğin bilişi eksik kalacaktır. Ama dünyanın bütünlüğünün hareketleri, hem bu bütünlüğün kendini insana görünür kıldığı yolu hem de bu bütünlüğü görünür kılan insanı kapsar.[10]

9 Öğesi zaman olan gerçek tarihsel dolayım, hem ideal kavramsal dolayımdan (Hegel), hem de romantiklerin hayalî yanıltıcı dolayımından farklılaşır.

10 Maddeci felsefe, dolayısıyla, özdeşlik olarak doğa ile diyalektik olarak tarih arasında kökten bir ayrım yapan ikici bir ontolojiyi kabul edemez. Böyle bir ikici ontoloji ancak insani gerçekliğin felsefesi antropoloji şeklinde tasavvur edilirse uygun düşecektir.

Dünyanın bütünlüğü insanı, sonlu bir varlığın sonsuzlukla ilişkisiyle beraber ve varlığa dönük açıklığıyla beraber içerir. Dilin ve şiirin, sorgulamanın ve bilmenin imkanının kendisi buna dayalıdır.

TARİH VE ÖZGÜRLÜK

Tarihin neye *benzediğini* tartışmadan önce, tarihin ne olduğunu ve nasıl mümkün olduğunu bilmemiz gerekir. Tarihin absürt ve acımasız mı, trajik veya komik mi olduğu, tarihte ilahi bir planın veya içkin bir yasanın mı gerçekleştiği, yetki ve risk alanı veya belirlenim sahası mı olduğu –tüm bu sorular ancak tarihin ne olduğunu bilirsek tatminkar bir biçimde cevaplanabilir.

Tarihçi tarihte ne olduğunu araştırırken, filozof tarihin ne olduğunu ve tarihin aslında nasıl mümkün olduğunu sorar. Tarihçi Ortaçağ'ın veya modern zamanların, müziğin veya resmin, fikirlerin veya ünlü kimselerin tarihiyle, bir ulusun veya tüm insanlığın tarihiyle uğraşır. Filozof ise, herhangi bir tarihin varsayımlarının ne olduğunu ve tarih gibi bir şeyin nasıl varolabildiğini bilmek ister. Filozofun soruları tarihçinin uzmanlaşmış sorunsalına etki etmez, ama tarihçinin kendi aletleriyle ve kendi disiplini içinde başaramayacağı bir iş yaparak bu disiplinin *ön kabullerini* soruşturur.

İnsan tarihsel bir varlık olduğunu anlamadan çok önce de tarih yaratmaktaydı ve o zamandan beri de tarihin içinde yaşamaktadır. Ama tarihin insani gerçekliğin özsel bir boyutu olduğunu keşfeden tarihsel bilinç, henüz kendi içinde ve bizatihi tarihin ne olduğunun *hakikatine* tanıklık etmez.

Tarihin özgüllüğünü formüle etmeye yönelik her derinlikli girişim biraz gizemlileştirme içerir; bu Vico'dan Hegel'e uzanan klasik tarihsicilik için de geçerlidir. Sanki derinlikli içgörüler gizemlileştirmeyle içsel olarak bağlantılı gibidir.

Ondokuzuncu yüzyılın pozitivist ve evrimci akımları Hegelci spekülasyonu ve gizemlileştirmeyi tarihten sildiler ancak bunu yaparken tarihi fakirleştirdiler, hatta ona kendi *yeni*, bayağı gizemlileştirmelerini yüklediler. Tarihin derinliği ve çok boyutluluğu gizemlileştirmeye düşmeden anlaşılabilir mi? Bu, tarihin niteliğini ve işlevini nasıl açıkladığımıza bağlıdır. Vico'nun, Schelling'in veya Hegel'in tarih felsefelerinde ilahi iradenin rolü nedir? Salt dinî veya teolojik bir öğe midir, yoksa felsefelerinde başka bir rol, dinî kaynağından bağımsız bir rol de oynar mı? Tarih kavramının içine ilahi iradeyi yerleştiren bir filozof dindar bir düşünür müdür, yoksa dindar olmayan bir düşünürü bile "ilahi iradeyi" tarihin kurucu bir öğesi olarak kullanmaya mecbur edecek *belirgin* bir sebep mi vardır? Soruyu bu şekilde sormak ya dinî sorunsalın saçmalık ve aldatmaca olarak kabul edildiğini, ya da modern düşünsel tarih de dâhil olmak üzere modern tarihin Hristiyan teolojik dünya görüşünü sekülerleştirmeye dönük kapsamlı bir süreç olarak görüldüğünü varsayar. Oysaki eğer dinî sorunların, gerçek sorunların *gizemlileştirilmiş* ifadeleri olduğunu düşünürsek mesele *tamamen* farklı gözükür: bu durumda modern düşünsel tarih artık kapsamlı bir sekülerleştirme süreci olarak gözükmeyecek, bunu yerine hakiki biçiminde, dinin *gizemlileştirilmiş bir tarzda* ifade ettiği sorunları, *akılcı olarak* çözmeye yönelik bir girişim olarak gözükecektir. Bu bakış açısından, ilahi iradeyi tarihe dâhil etmenin motivasyonu ikincildir.

Tarihsel ilahi irade farklı adlarla anılır, ama sorun aynı kalır: İlahi irade olmadan, "görünmez el" olmadan,[11] "aklın kur-

11 Bu, Smith'in, Kant ve Hegel'in sonraki akıl yürütmesini anlamak için son derece önemli olan bir bağlamda alıntılanan düşüncesidir –"İngiliz pratikliğiyle" çok daha az ölçüde yüklüdür: Kapitalist "yalnızca kendi güvenini gözetir. O çalışmayı, ürünü en büyük değerde olacak biçimde yönetmekle de, yalnızca kendi kazancını düşünür; bunda, birçok başka hâllerde olduğu gibi, görünmeyen bir el onu, hiç aklından geçmeyen bir amacı gütmeye iter." Smith, A., *Wealth of Nations* [*Milletlerin Zenginliği*], New York 1937, s. 423.

nazlığı" veya "doğanın niyeti"[12] olmadan tarih anlaşılmaz olur: bireylerin, sınıfların ve ulusların münferit eylemlerinin *kaosu* gibi, insanın her eserini yok olmaya mahkum eden ebedi *değişim* gibi, iyi ile kötünün, insanlığın ile insan dışılığın, olumlu ile olumsuzun, bu mücadelede iyinin ve insanlığın eninde sonunda galip gelmesi *gerektiğinin* hiç bir garantisi olmadan, *yer değiştirmesi* gibi gözükür. *İlahi irade tarihin akla uygunluğunun zemini ve garantisidir.* "Aklın kurnazlığı", "doğanın niyeti" veya "görünmez elin" bilgeliği, çatışan bireysel çıkarların gerçek sonucunun insanların asıl niyetlendiklerinden farklılaştığına, yani insan eyleminin sonucunun her zaman niyetine denk düşmediğine dair sıradan gerçeği süsleyen metaforlar değildir. Klasik tarih felsefesi insan eylemlerinin niyetleri ve sonuçları arasındaki uyumsuzluğun sonucunun, *akılcı* bir gerçeklik olacağını öne sürer. İnsan eylemlerinin kaotik ve öngörülemez çatışması ile insan etkinliğinin zorunluluğu ile özgürlüğü arasındaki, insanların neye niyet ettikleri ile ne yaptıkları arasındaki, kim olduklarını düşündükleri ile aslında kim oldukları arasındaki uyumsuzluk, bunların hepsi insanların beklemediği veya niyetlenmediği, ama yine de *akılcı* olan bir şeye mahal verir. *Eğer* insanlar kendi hâllerine, kendi tutku ve çıkarlarına, kendi benmerkezci gayret ve belirli önyargılarına bırakılsaydı, tarih kıyametçi bir zirveye doğru ilerlemez, ancak akıl ile akıl dışılığın, iyi ile kötünün, insanlık ile insan dışılığın, ebedi ve anlamsız bir döngüsü şeklinde sürüp giderdi; hakikaten "bir tanrısızlık ve ateizm sistemi" olurdu. Eğer tarih akılcıysa ve anlamı varsa, bu yalnızca daha *yüksek* bir niyet, akıl veya ilahi plan tarihte açığa çıktığı ve gerçekleştiği içindir.

12 Kant, Hegel'in "aklın kurnazlığı" kavramını 1784'te önceden haber veriyordu: "Bireyler ve hatta halklar bunu pek önemli görmezler, ama herkes kendi eğilimine göre kendi niyetini, sık sık başkalarının pahasına ilerletirken, her birey ve her halk, kılavuz bir çizgiyi izler gibi, farkında olmaksızın Doğa'nın niyetini ilerletirler..." I. Kant, "Universal History", L.W. Beck (der.), *Kant on History* içinde, New York, 1963, s. 11-12.

"Bir bütün olarak tarih Mutlak Olan'ın aşamalı, adım adım açığa çıkmasıdır."[13] İnsanın eylemleri kendi içlerinde ve bizatihi akıl ve anlam taşımazlar; bu anlam ve aklı, ilahi plan ve akla *göre elde ederler.* Bu tasavvurun iki önemli olası sonucu vardır: buna göre, tarih *diyalektik* bir *süreç* olarak oluşur, ama insanlar tarihin diyalektiğinin sadece *araçlarıdır.* Zorunluluk ve özgürlüğün birliği tarih içinde gerçekleşir, ama özgürlük son tahlilde yalnızca hayalîdir ve o hâlde zorunluluk ve özgürlüğün *birliği* de hayalîdir. Bu çelişki klasik tarih tasavvurunun büyüklüğünü ve kısıtlılıklarını gösterir.[14] Klasik felsefe, tarihin sorununu doğru *formüle etmiş* ancak çözümleyememişti. Daha doğrusu: klasik felsefe, doğru *özgün* formülasyonu, ona bir çözüm arama *esnasında* terk etti. Özgün formülasyon şuydu: Ne mutlak yasa ne de mutlak özgürlük tarihte üstün olarak hüküm sürer, tarihte mutlak olarak zorunlu veya mutlak olarak rastlantısal hiçbir şey yoktur; Tarih, özgürlük ve zorunluluğun diyalektiğidir. *Çözüm* herkesçe malum ifadelerle önerilir: Özgürlük *kabullenilmiş* zorunluluktur, özgürlük bir hayal ürünüdür.[15]

13 Schelling, *Werke*, Cilt.2, s. 603.

14 Özgürlük ve zorunluluğun ilişkisi klasik Alman felsefesinin merkezî bir sorunudur. Bkz. A. F. Asmus, *Marks i burzhoaznii istorizm*, Moskova, 1933, s.68. Bu eserin tarihsel bölümleri, özellikle Hobbes, Spinoza, Schelling ve Hegel'in tarihsel ve felsefi sorunlarına dair araştırması, bilimsel değerini hâlâ kaybetmemiştir.

15 "Sofistike olmayan bir bakış açısının özgür ve dolayısıyla nesnel sayabileceği şey, gerçeklikte önceden belirlenmiş ve zorunludur, birey de onu *kendi* eylemi hâline getirir. Bu, tesadüfen, ne olursa olsun mutlak zorunluluğun aletidir, aynısı başarı için de geçerlidir." Schelling, *Werke*, Cilt. 3, s.313. Çek Augustin Smetana ironik biçimde, Schelling'in, felsefesinde sorunu belli bir noktaya getirdiğini, ama çözümünde bilim bayrağını indirip iman bayrağını kaldırdığını söyler. Schelling'in formülasyonu, özgürlük ve zorunluluk çelişkisini çözerdi, eğer "eylem kavramından özgürlük damgasını silebilseydik, yani baştan hiç çelişki olmasaydı." (A. Smetana, *Sebrané spisy*, Prag, 1960, s.66 vd. Çağdaş felsefeciler bu tavra katılacaktır. Schelling'in özgürlük üzerine çalışmasının editörü H. Fuhrmann, Hegel'in ve Schelling'in tarih felsefelerindeki özgürlük kavramını şöyle nitelendirir: "Özgürlük ... daha önceden varolan birşeye gönüllü hizmettir." Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Düsseldorf, 1950, s. xv. Başka bir yazar Schelling hakkında şöyle söyler: "Tarihte alttan alta eyleyen belirleyicilerin gücüyle karşılaştırıldığında, bireysel kararın kendiliğindenliği fazla bir şey ifade etmez: eğer hakikaten biri ona bir anlam yükleyebilse bile." H. Barth, *Philosophie der Erscheinung*, Basel, 1959, Cilt. 2, s.269 vd.

Tarihin akılcı olması ve anlamı olması için, tarihsel bireylerin (çarpıcı kişiliklerin, ulusların, sınıfların), önceden belirlenmiş zorunluluğun bilinçli veya bilinçsiz failleri olarak hareket ettiği ilahi bir planla tasarlanması gerekir. İnsanlar tarih içinde *eyler* ama ancak *görünürde* tarih yaparlar: Tarih zorunluluğun (ilahi planın, önceden belirlenmiş düzenin) gerçekleşmesidir ve tarihi kişilikler onun aletleri ve yürütücü kollarıdır.

Yirminci yüzyılda bu tarih kavramının bir gizemlileştirme olduğunu ifşa etmek ve onu "özgürlük dini" veya "romantiklik" diye eleştirmek artık büyük bir bilimsel keşif değildir. Tarih felsefesinde insanın kaderi, farklı biçimlerde adlandırılabilen (İnsanlık, Akıl, Mutlak, Tin, İlahi Güç) sonsuz bir güç tarafından hakikaten hata payı olmaksızın güvenceye alınmıştır, ama görevi hep aynıdır: kusurların üstesinden gelmek, sapmaları düzeltmek ve iyinin kesin zaferini sağlamak. Tarih felsefesi hakikaten, insan etkinliğinin nihai başarısının zorunlu olarak dünyanın metafizik yapısı tarafından güvenceye alındığı varsayımına dayanır.[16] Ancak Marx tarihin tam olarak hiçbir şey yapmadığını ve tarihin kendisi de dâhil olmak üzere ondaki her şeyin insanın edimi olduğunu bulduğundan bu yana, öncelikli görev tarih felsefesinin kusurlarını sayıp dökmek değil, gizemlileştirmesinin temel *nedenlerini* incelemek olmuştur. Tarih insanlar tarafından yapılır. Peki neden insanlar "tarihin yapılmasının" sadece failleri veya yürütücüleriymiş gibi *görünür*? İnsanlar tarihte riski ve tehlikeyi göze alarak eylerler. Peki neden tarihsel edimler gerçekleştirmek için daha yüksek bir güç tarafından çağrıldıkları inancıyla hareket ederler? Tarih insanlığın bir ürünüdür. Peki, neden insanlar tekrar tekrar bu ürünün failleri veya vasileriymiş *gibi* hareket ederler? Birey kendini adeta aşkın bir gücün failine dönüştürerek ve Tanrı'nın, Hakikat'in, İnsanlık'ın sözcüsü, vekili veya naibine çevirerek

16 N. Abbagnano, *Posibilità e libertà*, Turin, 1956, s.26 vd.

eylem için *cesaretini* toparlar, eylemini *gerekçelendirir* ve *temellendirir.* Kendi çıkarlarını gerçekleştirmez de Tarih'in demir yasalarını uygular. Teknik ve performansın bakış açısından, bir insan öldürmek basit bir meseledir.[17] Hançer, kılıç, balta, makineli tüfek, tabanca ve bombalar etkili ve iyice denenmiş aletlerdir. Ama "performanstan" "değerlendirmeye", "teknolojiden" "topluma" kaydığımızda, "basit mesele" anında karmaşık hâle gelir. Kendi kişisel çıkarları için, gizlice ve kendi isteğiyle öldüren, *katildir.* Daha yüksek bir yetkilendirmeyle ve "toplumun çıkarı için" öldüren, katil *değildir.* Eğer eylemin sorumlusu kendi niyetinin veya tutkusunun bir aracıysa, suç işlemiş olur. Eğer *sadece* bir araçsa, yaptığı suç olmak zorunda değildir. Eğer ben, kendim bizatihi bir adamı öldürecek olsam, kendi eylemimden korkabilir, geri adım atabilir ve niyetimi gerçekleştirmeyebilirim: bu eylemden geri durmak korkaklık ve onursuzluk değildir. Ama "daha yüksek yetkilendirmeyle", Ulus'un, Kilise'nin veya Tarihsel Zorunluluk'un emriyle öldürecek olsam, "kendi" eylemimden geri duramam, durursam bir korkak olarak yaftalanırım. Kendi eylemim cinayet değil, intikam, hesap görme, adaleti yerine getirme, yurttaşlık görevi, kahramanca bir hareket olur. Ancak tarihin "hakikati", yani somutluğu, çok boyutluluğu ve gerçekliği öyledir ki belirli bir eylem aynı anda hem cinai hem de kahramanca olabilir, cinayet yüceltilip kahramanlık olabilir ve kahramanlık cinayete indirgenebilir, tikel çıkarlar genel çıkarlar gibi beyan edilebilir ve gerçek genel çıkarlar bireysel niyetler olarak bayağılaştırılabilir.[18]

17 İsviçreli akademisyenler şu ana kadar 3.640 milyon civarında insanın savaşlarda öldüğünü hesaplamışlardır.

18 Hegel, romantiklerin, dünyanın kirli olduğunu bilen ve onunla temasa geçerek, yani etkinlikle kendini kirletmek istemeyen "güzel tinini" eleştirir. *Tarihsel etkinliğin* bakış açısından yöneltilen bu eleştiri, yalnızca dükkan sahibinin kişisel çıkarından başka hiç bir şeyin tehlikede olmadığı kasvetli özel dükkancılık işlerini "tarihsel" sloganlarla örtmek için "güzel tini" kınayan "insan hayvanat bahçesinin" mahkumları tarafından yazılan "eleştiriyle" özdeş tutulamaz.

Tarih hem kahramanlıklar hem de suçlar içerir. Sapkınları kazıkta yakmak o zamanın bir "aşırılığı", "aydınlanmamış bir çağın" bir bozukluğu veya anormalliği ve dolayısıyla tarihsel açıdan dışsal bir mesele değildi; bilakis feodalizmin, papanın yanılmazlığı veya serf emeği kadar normal ve kurucu bir bileşeniydi. Tarih felsefesi kötülüğün rolünü toplumsal-insani gerçekliği oluşturma sürecinde kurucu bir öğe olarak kabul etmiştir, ama dünyanın genel metafizik inşasında bu rol de önceden belirlenmişti: Kötülük iyiliğin bir *bileşenidir*; *olumlu* rolü iyiliği hazırlamak ve harekete geçirmektir; iyiliğin, metafizik zorunlulukla güvenceye alınan nihai zaferine göre kötülük de olumlu bir rol oynar.

Ama yine de: Eğer dünyanın iyiliğin zaferini ortaya çıkaran, tarihe anlamını veren ve tarihin aklını ortaya koyan metafizik oluşumu gerçekliğin içkin yapısı değil de dünyanın *tarihsel imgelerinden* tek bir tanesi olsaydı; eğer tarih önceden belirlenmeseydi ve insanın, iyiliğin tarihteki zaferinin kesin ve mutlak olarak güvenceye alındığını sezebileceği kozmik işaretler olmasaydı; eğer Hegel'in –tarih akla uygun olsun diye- tarihi tefekkür ettiği Akıl, nesnel gözlemcinin "tarafsız" ve tarih-ötesi aklı değil de, Hristiyan-teolojik dünya görüşünün diyalektik şekilde formüle edilmiş aklı olsaydı; bunlardan, tarihin absürt ve anlamsız olduğu, tarihin ve aklın birbirini dışladığı sonucu çıkar mıydı? Tarih felsefesinin eleştirisi her şeyden önce, ilahi olarak inşa edilmiş bir aklın, tarihin akılcı bir kavrayışına imkan tanımayacağına işaret eder. İlahi akıl, tarihi akılcı şekilde *önceden tasarlamıştır*, "aklın kurnazlığı", "görünmez el" veya "doğanın niyeti" gibi kavramlar ancak bu temelsiz metafizik varsayım temelinde inşa edilmiştir. Yalnız onlar sayesinde –yani gizemli bir diyalektik başkalaşımla– kaotik ve tikel insan etkinliği *akılcı* bir sonuca ulaşır. Tarih yalnızca *önceden* akılcı olarak tasar-

landığı ve düzenlendiği için akılcıdır. Bu akılla ilişkili olarak, tüm akıl dışılık, kötülük ve olumsuzluk, kurbanlar ve ıstırap, bunların hepsi gözardı edilebilir bir büyüklük veya ikincil bir etki hâline gelir. Hegel'in tasavvurunda bile tarihsel akıl, tutarlı bir biçimde diyalektik hâle getirilmemiştir. Tarihsel aklın tutarlı biçimde diyalektik hâle getirilmesi, bu aklın metafizik-ilahi temelinin ilgasını gerektirir. Akıl tarih boyunca zamanın öncesinde, tarihsel süreçte, akıl olarak açığa çıkacak biçimde ortaya serilmemiştir, daha ziyade tarih esnasında *kendini* akıl olarak *oluşturur*. İlahi tasavvura göre akıl, tarihi *tasarlar* ve kendisi de tarihin gerçekleşmesinde yavaş yavaş açığa çıkar. Bunun aksine, maddeci tasavvura göre akıl, ilk olarak ancak tarih içinde oluşur; tarih akılcı olarak önceden düzenlenmemiştir, ancak akılcı *hâle gelir*. Tarih içinde akıl, önceden kararlaştırılmış uyumun ve iyinin metafizik olarak önceden belirlenmiş başarısının ilahi aklı değildir. Daha ziyade tarihsel diyalektiğin, *akılcılığın* mücadele nesnesi olduğu ve aklın her tarihsel evresinin tarihsel akıl dışılıkla çatışma içinde gerçekleştiği *çatışma-aklıdır*. Tarihte akıl, kendini gerçekleştirerek akıl hâline gelir. Kendini tarihsel olaylarda görünür kılacak hazır, tarih-ötesi akıl yoktur. Tarihsel akıl akılcılığına gerçekleşme aracılığıyla ulaşır.

İnsan tarihte neyi gerçekleştirir? Özgürlüğün ilerleyişini mi? İlahi planı mı? Zorunluluğun rotasını mı? Tarihte insan kendini gerçekleştirir. Tarihten önce ve tarihten bağımsız olarak insan kim olduğunu *bilmemekle* kalmaz; ancak tarihte tam olarak bir insan *olur*. İnsan kendini tarihte gerçekleştirir, yani kendini insanlaştırır. Bu gerçekleştirmenin erim alanı öyle büyüktür ki insan, yalnızca insanın insan-dışı bir şekilde hareket edebileceğini iyi bildiği hâlde, kendi performansını *insan dışı* olarak niteler. Rönesans, insanın kendi yaratıcısı olduğunu ve kendini, seçtiği her kalıba dökebileceğini –melek veya vahşi bir

hayvan, insan bir aslan veya insan bir ayı veya hakikaten başka *herhangi bir şey* olsun[19]– keşfeder etmez, insan tarihinin bu "olasılıkların" zaman içinde açımlanması olduğu kısa sürede açık hâle geldi. Tarihin mefhumu tarihin içindedir: Tarihte, insan kendini açıklar, insan ve insanlığın oluşum sürecine denk düşen bu tarihsel açıklama tarihin tek mefhumudur.[20]

Tarihte gerçekleşen, insan ve sadece insandır. Dolayısıyla tarih trajik değildir –tarihte trajediler olsa da; absürt değildir, tarihte absürt olan gelişse de; acımasız değildir, tarihte acımasızlıklar gösterilse de; gülünç değildir, tarihte komediler sergilense de. Tarihte, tek tek çağlar belli bir düzende ve yasa benzeri bir biçimde birbirini izler, ama asla *kesin* bir zirveye veya kıyamet gibi bir sona ulaşmazlar. Tarihteki hiç bir çağ başka bir aşamaya geçişten başka bir şey değildir, hiçbir çağın bir bütün olarak ve tek başına tarihin üzerinde yükselmediği gibi. Her çağ zamanın üç boyutluluğunun bir birleşimidir: Ön koşullarının kökleri geçmiştedir, sonuçları geleceğe uzanır ve yapısı şimdiki zamanda demirlenmiştir.

Tarihin ilk temel öncülü *insan tarafından yaratılmış* olmasıdır, ama ikinci, aynı derecede temel öncülü bu yaratımın *devamlılığının* zorunluluğudur. Tarih ancak, insan her seferinde baştan başlamadığı, bunun yerine geçmiş nesillerin yolunu ve sonuçlarını takip ettiği için mümkün olur. Eğer insan her seferinde ilk baştan başlasaydı ve her eylem ön kabulsüz olsaydı, insan bir yerden asla kımıldamaz ve insanın varoluşu, mutlak

19 Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut alius quodcumque. [Böylece insan bir insan tanrı olabilir, ve bir tanrı olarak insanca bir insan melek, bir insan hayvan, bir insan aslan veya ayı, veya herhangi başka bir şey olabilir (Nicholas Cusanus'un *De conjecturis* metninden bir alıntı) –*çev.*]

20 Kardinal Nicholas Cusanus bu devrimci anti-teolojik tasavvurun yazarıdır: "Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas (Dolayısıyla insanlığın etkin yaratıcılığı için insanlıktan başka bir amaç yoktur.)". Bkz. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York, 1964, s. 87.

bir başlangıç ve mutlak bir sonun periyodik tekrarlanışının döngüsünde hareket ederdi.

İnsanlığın töz, nesnel tin, kültür ve uygarlık olarak adlandırılan ve maddeci kuramda üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birliği olarak deşifre edilen nesneleşmiş [*objectified*] ve nesnelleşmiş [*objectivised*] praksisinin ara bağlantısı, toplumun tarihsel olarak elde edilen "aklını" oluşturur –ki bu akıl belirli bir bireyden bağımsızdır ve hâliyle birey-ötesidir, ama aslında *sadece bireylerin* etkinliği ve aklı *aracılığıyla* varolur. Nesnel toplumsal töz, maddileşmiş üretim güçleri, dili ve düşünme biçimleri şeklinde, bireylerin iradesinden ve bilincinden *bağımsızdır*, ama ancak *onların* etkinliği, düşünmesi ve dili aracılığıyla *varolur*. İnsan eylemiyle harekete geçirilmeyen makineler, insanların konuşmadığı diller, insanların düşüncelerini ifade etmediği mantıksal biçimler *ya* ölü dekorlardır *ya da* düpedüz saçmalık. İnsanlığın nesneleşmiş ve nesnelleşmiş praksisi, üretim güçleri, dil, düşünce biçimleri vs. şeklinde *tarihin devamlılığı* olarak *ancak* insanların *etkinliğiyle* bağlantısı içinde varolur. İnsanlığın nesneleşmiş ve nesnelleşmiş praksisi insani gerçekliğin kalıcı ve sabitlenmiş öğesidir. *Bu biçimde* praksisten veya herhangi bir insan etkinliğinden daha gerçek bir gerçekliğe benzer. Bu, özneyi nesneye doğru tersine çevirme *imkanının*, yani tarihsel gizemlileştirmenin *temel* biçiminin dayanağıdır.[21] İnsanın nesneleşmiş ve nesnelleşmiş praksisi her bireyden *daha kalıcı olduğu* ve onlardan bağımsız olduğu için, insan kendini, tarihini ve geleceğini ilkin ve

21 Bu kitabın niteliği ve ölçüsü Marx'ın tinsel gelişimine dair kapsamlı bir tarihsel araştırma yürütmemize olanak vermiyor. Ancak, böyle bir araştırma, *özne-nesne sorununun maddeci felsefe ile Hegel arasındaki çatışmanın merkezi noktası olduğunu* gösterecektir; Marx'ın bu konuyu *hem erken döneminde hem de "Kapital" döneminde* nasıl ele aldığını saptayıp rahatlıkla sergileyebiliriz. Bu sorunun tarihini özellikle aydınlatacak olan, *Das Kapital*'in 1867'deki ilk baskısıdır. Sonraki baskılar Hegel'le açıktan polemiklerinin büyük bir kısmını dışarıda bırakmıştır.

öncelikle kendi *yaratılarına* dayanarak yorumlar. Bireysel bir hayatın sonluluğuyla karşılaştırıldığında, insanlığın nesneleşmiş ve nesnelleşmiş praksisi insanın *sonsuzluğunu* cisimleştirir. Bireysel varoluşun tehlikeleri ve kırılganlığıyla karşılaştırıldığında, "toplumsal töz" kalıcılığı ve mutlak olanı temsil eder. Sınırlı akıl ve ampirik bireyin akıl dışılığıyla karşılaştırıldığında, bu töz gerçek akla denk düşer. İnsan kendini ilahi iradenin, mutlak tinin, Tarihin vs. yani kendi olanaklılıklarını ve aklını fersah fersah aşan mutlak bir gücün bir aracı veya sözcüsü saydığında, gizemlileştirmeye düşer. Ne var ki, bu gizemlileştirme saçmalığın akılcı bir ifadesi değil, akılcı gerçekliğin gizemlileşmiş bir ifadesidir: İnsanlığın nesneleşmiş ve nesnelleşmiş praksisi insanların kafasına insanlıktan bağımsız metafizik bir varlık olarak girer. İnsan, sonsuzluğunu ancak nesnelleşmiş, yani tarihsel bir praksisle ve onun yaratılarıyla yaratır. Yabancılaştırıcı bir tersine çevirmeyle, insanlığın nesneleşmiş ve nesnelleşmiş praksisi insanın şansa, akıl dışılığa ve kendi bireysel varoluşunun kırılganlığına karşı bir garanti aradığı gizemli *özneye* dönüşür.

İnsanlar koşullara bilinçlerinden ve iradelerinden bağımsız girerler ama "bir kere girdiler mi" bu koşulları dönüştürürler. Koşullar insanlar olmadan varolmaz, insanlar da koşullar olmadan. Bu, her birey için, her nesil, çağ ve sınıf için verili olan koşullar ile hazır ve verili ön koşullar temelinde açımlanan eylem arasındaki bir diyalektiğin gelişiminin dayanağıdır.[22] Koşullar bu eylemin ön koşulları olarak kendilerini gösterirler; eylem de onları belirli bir *mefhumla* donatır. İnsan, koşul-

22 Tarihte üç temel moment göze çarpar: bilinç ile etkinliğin diyalektiği; niyet ile insan etkinliğinin sonuçlarının diyalektiği ve varlık ile insanların bilincinin diyalektiği, yani insanların aslında ne olduğu ve kendilerini ne olarak düşündükleri (ve diğerlerinin onları ne olarak düşündüğü) arasındaki, etkinliklerinin gerçek ve görünürdeki önem ve niteliği arasındaki salınım. Bu öğelerin iç içeliği ve birliği, tarihin çok boyutluluğunun temelidir.

ları öncelikle bilincinde ve niyetlerinde, ideal projesinde değil, praksisinde aşar. Gerçeklik, anlamlarımın bir sistemi değildir ya da projemin ona verdiği anlamlara göre dönüşmez. İnsan, eylemiyle dünyaya anlamlar atfeder ve dünyada bir anlamlar yapısı oluşturur. Projemde, fantezimde, hayalimde, rüyalarımda, zincirlerle içine atıldığım dört duvarı bir krallığa veya bir özgürlük diyarına *dönüştürebilirim*; ama bu ideal projeler bu dört duvarı bir hapishaneden daha azı yapmaz ve bu dört duvar içinde hapsedilmem özgürlüğümü daha az kısıtlıyor değildir. Serf köylüye göre "koşullar", yaşamın anlık doğal durumudur; dolaylı olarak, eylemi, direnişi aracılığıyla veya bir köylü ayaklanmasında, onlara bir hapishane anlamlandırması yükler: koşullar sadece koşullardan daha *fazlasıdır* ve serf köylü, koşulların bir parçasından daha *fazlasıdır*. Koşullar ve insan, sırasında koşulları aşmanın temel ön koşulu olan praksisin kurucu öğeleridir. İnsan yaşamının durumu, onu dönüştürecek olan praksise *nazaran* dayanılmaz ve insanlık dışı koşullara dönüşür. İnsanlar belli koşullar altında eylerler ve pratik eylemleri koşullara bir anlam verir. Toplumsal *hareket* biçimleri *kösteklere* dönüşür. Toplumsal düzenler, oluşumlar, bir arada varoluş biçimleri toplumsal hareketin gerçekleştiği mekanlardır. Belli bir durumda, bu mekan sınırlı hâle gelir ve esaret ve özgür olmama gibi hissedilir. Hobbes'tan başlayarak, maddeci gelenek özgürlüğü bir nesnenin hareket ettiği mekan olarak tanımlamıştır. Maddeci tasavvur, mekanik olarak tasavvur edilen, hareketten ve nesnenin karakterinden bağımsız ve nesnenin hareketinin sadece dışardaki sınırlılıklarını oluşturan bir mekandan, Fransız Aydınlanması'nın toplumsal çevre kuramlarına ilerlemiş ve özgürlüğün "tarihsel bir varlığın", yani bir toplumun, sınıfın, bireyin etkinliğiyle genişleyen ve gerçekleşen tarihsel bir süreç olduğu görüşünde zirveye ulaşmıştır. Özgürlük bir durum değil, daha ziyade insanın bir arada va-

rolmasının uygun düşen tarzlarını, yani toplumsal bir mekanı oluşturan tarihsel bir etkinliktir.

İNSAN

Tanrılar sadece onları kabul edenler için varolur. Ülkenin sınırları dışında bir tahta parçası hâline gelirler, tıpkı kralın halktan biri hâline gelmesi gibi. Neden? Çünkü bir tanrı bir tahta parçası değil, toplumsal bir ilişki ve üründür. Aydınlanma'nın, dini insanlardan uzaklaştıran ve mihrapların, tanrıların, azizlerin, tapınakların tahta, kanvas ve taştan "başka bir şey olmadığını" öne süren eleştirisi, inananların itikatından felsefi açıdan aşağı düzeydedir –zira tanrılar, azizler ve katedraller kesinlikle sadece balmumu, kanvas ve taş değildirler. Toplumsal bir üründürler, doğal olmadıkları için doğa ne onları yaratabilir ne de onları ikame edebilir. Bu doğalcı tasavvur, çarpıtılmış bir toplumsal gerçeklik, insan bilinci ve doğa fikri yarattı. Doğalcı tasavvur, insan bilincini, yalnızca organizmanın çevresine uyum sağlamasına ve alışmasına yönelik biyolojik bir işlev olarak algılar –bu işlev iki temel öğe tarafından karakterize edilir: itki ve tepki. Bilinç bu yolla tüm üst düzey hayvanlara özgü bir özellik olarak açıklanabilirse de, insan bilincinin özgüllüğü açıklanamayacaktır. İnsan bilinci toplumsal-insani gerçekliği varlığın ve anlamların, gerçekliğin ve mefhumun bir birliği şeklinde oluşturan öznenin etkinliğidir. Geleneksel maddecilik, dünyanın maddi karakterini vurgularken, aşkıncılık, öznenin etkinliği olarak aklın ve tinin özerkliğini vurgular. Öznenin maddi karakteri etkinlikten ayrılmıştır, çünkü değerler ve anlamlar doğaya kazınmış değildir ve insanın özgürlüğü liken ve tek hücrelilerden taa insana kadar ilerleyen nedensel bir zincirden çıkartılamaz. İdealizm, anlamları maddi gerçeklikten yalıtıp onları bağımsız bir ger-

çekliğe dönüştürürken, maddeci pozitivizm diğer yandan gerçekliği anlamlardan yoksun kılar. Bu yoksun kılma, gizemlileştirme görevini tamamlar çünkü insan ve insani anlamlar gerçeklikten ne kadar iyi tasfiye edilirse, bu gerçeklik o kadar gerçek addedilir.

Ancak "insani gerçeklik" bilimin ve felsefenin dışına atıldığı zaman bile varolmayı bırakmaz. Aksi takdirde "unutulmuş" insan sorununa dikkat çeken "antropolojizm" dalgalarının periyodik olarak ortaya çıkmasını açıklayamazdık.

İnsanın kendini yer ile gök arasındaki mümkün olan her şeyle meşgul ederken, kendi kendisini ihmal ettiği söylenmiştir. Sadece insanın yalıtılmış olduğu dönemlerin felsefi antropolojiye, yani insanın bilişine elverişli olduğunu, dışa dönük çağların ise insanı üçüncü şahıs olarak, kayalar ve hayvanları ele alır gibi ele aldığını[23] ve özgüllüğünü yok saydığını kanıtladığını iddia eden bir tipoloji geliştirilmiştir. Bir felsefi antropolojiye yönelik ihtiyaç ve çağrının gerekçesi, başka hiçbir tarihsel çağda insanın kendisi için, kendine dair öncekiyle kıyas kabul etmez düzeyde fazla bilgi biriktiği şu anda olduğu kadar sorun teşkil etmediği, ama aynı zamanda bu bilgiden hiçbir zaman bu kadar az emin olmadığıdır.[24] Ve tam da "antropolojinin" zirve yaptığı zamanda, "antropolojinin" ilkin ve öncelikle insanın bilimi olmadığı (aslına bakılırsa, sorunlu ve tanımlaması zor bir bilim olduğu), daha ziyade insanı sorunsallaştıran bir zamanın "*asli eğilimi*" olduğu kanısı su yüzüne çıkmıştır.[25]

Öyleyse, eğer "felsefi antropoloji" bir insan bilimi olmak ve insanın dünyadaki yerini incelemek istiyorsa, ilk başta ortaya çıkan soru şudur: Niye insan *yalıtılmış* bir biçimde kendisiyle

23 M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948, s.9vd.

24 "... tarihinde hiç bir zaman insan kendisine şu anda olduğu kadar sorun olmamıştır." M. Scheler, *Man's Place in Nature*, Boston, 1961, s.6.

25 M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington 1962, s.216.

uğraştığı zaman, "dışa dönük" hâldeyken, "yer ile gök arasında" mümkün olan her şeyi araştırdığı zamankinden *daha fazla* insandır? Belki de "felsefi antropoloji" yersizyurtsuzluk, yalıtıklık ve insanın sorunsallaşması dönemlerini, insan sorununu zaten belirli bir şekilde yorumladığı ve insanın sadece belli veçhelerinin antropoloji için sorun teşkil ettiğini düşündüğü için vurgulamaktadır?

Dış dünyaya dair yöneliminde ve doğal yasalara dair araştırmasında insan, kendine dair dramatik sorgulama yaptığı zamandan daha az insan değildir: *Quid ergo sum, Deus meus, quae natura mea**? Eğer "felsefi antropoloji" belli veçheleri ve sorunları ayrıcalıklı kılıyorsa, bu onun insanın varlığının ve evrendeki yerinin bir sorgulaması olarak değil, insanların yirminci yüzyıldaki belirli bir *tarihsel durumuna* bir tepki olarak evrildiğini gösterir.

Felsefi antropoloji bir insan felsefesi olmaya ve insanı, felsefenin temel sorunu olarak tesis etmeye uğraşır. Bu haklı bir iddia mıdır? İlk önce "insan felsefesi" adının birkaç farklı anlamı olduğunu belirtelim. Felsefi sorunlar evrene kazınmış değildir, insan tarafından formüle edilirler. "İnsan felsefesi" her şeyden önce, felsefi sorunların yalnızca insan tarafından formüle edildiği, sadece insanın felsefe yaptığı anlamına gelir. Felsefe insanın etkinliklerinden biridir. Bu anlamda, *her* felsefe bir insan felsefesidir ve felsefenin insani karakterini özel bir sıfatla vurgulamak lüzumsuzdur.

Ama "insan felsefesi" ikinci bir anlam daha taşır: Tüm felsefi sorunlar özünde antropolojiye dair sorunlardır çünkü insan pratik veya kuramsal temasta olduğu *her şeyi* antropolojikleştirir. Tüm soru ve cevaplar, tüm şüphe ve bulgular ilk olarak ve her şeyden önce insana tanıklık eder. Pratik meşgale-

* (Latince) Ben neyim, Tanrım, benim doğam ne?. Aziz Augustine'in *İtiraflar*'ından bir alıntı -*çev.*

den gökcisimlerinin yörüngelerinin araştırılmasına kadar tüm edimlerinde, insan her şeyden evvel kendini tanımlar.

"Felsefi antropoloji" Kant'ın ünlü sorularına atıf yapar:

1 Neyi bilebilirim?
2 Ne yapmalıyım?
3 Ne umut edebilirim?

Kant bu üçüne bir dördüncü soru ekler: İnsan kimdir? İlk soru metafizik tarafından cevaplanır, ikincisi ahlak, üçüncüsü din ve dördüncüsü de antropoloji. Ancak Kant, üçü de son soruyla ilişkili olduğundan, ilk üç sorunun da aslında antropoloji altında sınıflandırılabileceğini açıkça not eder.[26] Neyi bilebileceğini, ne yapması gerektiğini ve ne umut edebileceğini soran o varlık kimdir?

Nereye vurgu yapıldığına bağlı olarak Kant'ın soruları insandaki sonluluk anlamında (Heidegger) veya insanın sonsuzluktaki payı anlamında (Buber) yorumlanabilir. Ama yoruma bakmaksızın ilk üç soru dördüncüyü *önceden belirler.* İnsan neyi bilebildiğini öğrenen, ne yapması gerektiğini öğrenen, ne umut edebileceğini öğrenen bir varlıktır. İlk üç soru insanı *bilişsel* bir özne ve bilişin öznesi olarak tanımlar. Sonraki nesiller bu düşünsel ufka katkıda bulunmuş ve onu geliştirmişler ve insanın yalnızca bilişsel bir varlık değil, aynı zamanda deneyimleyen ve eyleyen bir varlık da olduğu sonucuna ulaşmışlardır: İnsan bilişin öznesidir, deneyimlemenin öznesidir, eylemin öznesidir. Bu hat devamlı olarak düşünülünce, dünya insanın projesi gibi gözükür: Dünya ancak insan varolduğu sürece buradadır.

Bu ikinci anlamıyla "insan felsefesi" insan öznelliğinin bakış açısını ifade eder: Felsefenin temeli ve çıkış noktası olan insan, genel anlamda insan değil, belli bir insan *tasavvurudur.*

26 "İnsan temelde tüm bunları antropolojiye bağlayabilir; çünkü ilk üç soru, sonuncusuyla ilişkilidir." I. Kant, *Werke*, Frankfurt 1964, Cilt. 6, s. 448.

Felsefi antropoloji, insanı öznellik gibi tasavvur ettiği ölçüde bir insan felsefesidir.

Ancak insan felsefesinin daha başka, üçüncü bir anlamı vardır. İnsan felsefesi bireysel sorumluluk, hayatın anlamı, ahlakın çatışmalı niteliği vs. gibi ihmal edilmiş meselelerle uğraşacak programatik bir disiplindir. İnsan felsefesi unutulmuş ve gözardı edilmiş olan, yasaklanmış ve ihmal edilmiş olan için bir isimdir. Mevcut hâliyle, felsefeyi güncellemek ve tüm sorulara cevaplar bulmasını sağlamak için ona eklenmesi gereken vazgeçilmez bir *tamamlayıcı öğe* olarak kabul edilir. Sadece etik sorunlara fiyakalı bir başlık oluşturduğuna dair temel gerçeği bir yana bıraksak da, programatik bir "insan felsefesi" kavramı aşılamaz bir içsel çelişkiyle maluldür. Felsefenin tamamlayıcı bir öğesi olarak"insan felsefesine" yönelik ihtiyaç, "antropolojik bir tamamlayıcı" için yaygara koparan felsefenin, kendisinin temel ilkelerinin belirsizliğini ve sorun dolu karakterini açığa çıkarır. Bu felsefenin temel tasarımı ve dizeyi [*matrix*] ya insanı tümüyle *dışarıda bırakmıştır* ya da onu ancak bir insan dışına dönüştürdükten sonra, yani matematiksel-fiziksel bir büyüklüğe indirgedikten sonra içine dâhil etmiştir. Şimdi, *dış* zorunluluk izlenimi altında, bu felsefe yoksun olduğu neyse onunla desteklenme ihtiyacı hisseder: insanla. İnsansız bir gerçekliğin felsefesi böylece bir insan felsefesinden başka bir şey olmayan bir şeyle tamamlanmış olur. Burada iki aşırı uç vardır: Bir taraftan ona göre gerçekliğin *insanın bir gerçekliği* ve dünyanın bir insan projesi olduğu bir kavram; diğer taraftan, dünyanın ancak insan *olmaksızın* tasarlandığı ölçüde sahici ve nesnel olduğu bir kavram. Ancak ikinci dünya, sahici gerçeklik değil, insan öznelliğinin tasarılarından sadece biri, insanın dünyayı sahiplenmesinin (ve tinsel olarak yeniden üretmesinin) olası yollarından biridir. Dünyanın, Galilei'den Einstein'a kadar, modern doğa bilimlerinde ortaya koyulan fiziksel imge-

si, gerçekliğe olası pratik-tinsel yaklaşımlardan sadece biridir: gerçekliği kuramsal olarak tasarlamanın (tinsel olarak yeniden üretmenin) ve gerçekliğe pratik olarak egemen olmanın yollarından biri. Eğer bu imge ontolojikse (ki bu, bilişi gerçekliğin tinsel yeniden üretimi olarak kavrayan maddeci felsefe için söz konusu bile değildir), yani eğer gerçekliğin kendisi sayılıyorsa ve insan bu "gerçeklikle" ilişkisini ve ondaki yerini arayacaksa, ancak ya kendini matematiksel-fiziksel bir büyüklüğe, yani organize bir sistemin hesaplanabilir bir bileşenine dönüştürdüğü zaman ya da kendini böyle bir sistemin öznesi, yani bir kuramcı, bir fizikçi, bir matematikçi saydığı ve kendine öyle düzen verdiği takdirde başarılı olacaktır.

İnsan *olmaksızın* gerçeklik sahici değildir, tıpkı (sadece) insanın gerçekliği olmadığı gibi. Gerçeklik insanın bilincinden ve aynı zamanda varoluşundan da bağımsız, mutlak bütünlük olarak doğanın gerçekliğidir. Doğanın bileşenlerinden biri olarak doğada doğayı aşan bir toplumsal-insani gerçeklik oluşturan ve tarih aracılığıyla evrendeki yerini tanımlayan insanın gerçekliğidir. İnsan iki farklı alanda yaşamaz, ya da varlığının bir kısmıyla tarihte, diğer kısmıyla da doğada yaşamaz. *İnsan her zaman aynı anda hem doğada hem de tarihtedir.* Tarihsel ve böylece de toplumsal bir varlık olarak, doğayı insanlaştırır fakat ayrıca onu bilir ve onu mutlak bütünlük olarak, kendi kendine yeten *causa sui** olarak, insanlaşmanın bir ön koşulu ve ön gerekliliği olarak kabul eder. Herakleitos ve Spinoza'nın kozmolojik kavramlarında insan, doğayı, onunla ilişkisini tarih boyunca hep yeniden tanımladığı mutlak ve tüketilemez bütünlük olarak kabul ediyordu: doğa güçlerine egemen olarak, doğal olayların yasalarını öğrenerek, mitlerle, şiirlerle vs. Ama insanın doğaya yaklaşımının çeşitliliğinden, doğal süreç-

* (Latince) Kendine içkin neden -*çev.*

lere egemenlikteki ve onlara dair bilgisindeki tüm ilerlemeden bağımsız olarak, doğa kalıcı biçimde mutlak bütünlük olarak baki kalır. Doğanın sanayide, teknolojide, bilimde ve kültürde insan için insanlaşmasına rağmen, bu doğanın genelde bir "toplumsal kategori" olduğu anlamına gelmez. Doğanın bilişi ve ona egemen olma toplumsal olarak koşullanmıştır ve doğa *bu* anlamda, tarih süresince değişen bir toplumsal kategoridir; fakat doğanın mutlak varoluşu hiç kimseye ve hiçbir şeye bağlı değildir.

"Eğer insan doğayı tümüyle bir insani, ekonomik ve üretici etkinlik nesnesine dönüştürecek ve doğa olarak dokunulmaz varoluşuna son verecek olsaydı, kendini insan yaşamının özsel bir veçhesinden de mahrum bırakırdı. Doğayı hayattan tamamıyla çıkaracak bir kültür kendini yok eder ve katlanılmaz hâle gelirdi."[27]

İnsan, ırkının, toplumsallığının veya öznel projelerinin öznelliği tarafından kuşatılamaz -bunlarla sadece kendini farklı yollardan tanımlar. Daha ziyade, varlığı aracılığıyla, yani praksis aracılığıyla, öznelliğini aşma ve şeyleri oldukları gibi bilme yetisine sahiptir. İnsanın varlığı yalnızca toplumsal-insani gerçekliği yeniden üretmez; gerçekliği bütünlüğü içinde tinsel olarak yeniden üretir. İnsan dünyanın bütünlüğü içinde varolur, ama bu bütünlük, insanın dünyanın bütünlüğünü tinsel olarak yeniden üretme yetisinin yanısıra, insanın kendisini de içerir.

Ancak insan gerçekliğin tasarımında *içerildiği* zaman ve gerçeklik doğanın ve tarihin bütünlüğü olarak kavrandığı zaman, felsefi insan sorununu çözmenin koşulları yaratılmış olacaktır. İnsansız bir gerçeklik eksik olacakken, dünyasız bir insan da eşit derecede salt bir parça olacaktır. Felsefi antropoloji insanın niteliğini tanıyamaz çünkü onu bilincinin, ırkının ve

27 S. L. Rubinstein, *Printsipi i put'i*, s. 205.

toplumsallığının öznelliğine kilitlemiş ve onu evrenden kökten bir biçimde ayırmıştır. Evren hakkında ve doğal olayların yasaları hakkında bilgi edinmek aynı zamanda *hep* insan ve insanın özgüllüğü hakkında doğrudan veya dolaylı olarak bilgi edinmek anlamına gelir.

İnsanın varlığı toplumsal-insani oluşun ve insan dışı gerçekliğin karşılaştığı ve özel bir şekilde çarpıştığı yerdir. İnsan, varlığı toplumsal-insani gerçekliğin pratik üretimi ve insani ve insan dışı gerçekliğin, genel olarak gerçekliğin tinsel yeniden üretimi ile nitelendirilen bir varlıktır. Praksis insana ve insanı anlamaya erişmenin yanısıra, doğaya ve doğayı açıklama ve doğaya egemen olmaya erişmeye de aracı olur. İnsan ile doğanın, özgürlük ile yasaya bağlılığın, antropolojizm ve bilimciliğin ikiliği, bilincin veya maddenin bakış açısıyla birleştirilemez ancak praksis temelinde, yukarıda bahsedilen tarzda tasavvur edilen praksis temelinde birleştirilebilir.

Diyalektik "şeyin kendisinin" peşindedir. Fakat "şeyin kendisi" sıradan bir şey değildir; aslında bir şey bile değildir. Felsefenin uğraştığı "şeyin kendisi" insan ve onun evrendeki yeridir veya farklı bir ifadeyle: Dünyanın, insan tarafından tarihte açığa çıkarılan bütünlüğü ve insanın dünyanın bütünlüğünde varolmasıdır.

İsim Dizini

Abbagnano, N. 205
Adams, John 100
Adler, Max 154
Alquié, F. 187
Anders, G. 79, 83
Aristoteles 183-185, 193
Ark, B. Von 57
Asmus, A. F. 204

Bacon, F. 23, 86, 193, 194
Barbon, A. 159
Barth, H. 204
Bartoli, M. 176
Baumgarten 95
Becker, C. L. 47
Bend, J. 46
Bernard, J. 104
Bertalanffy, L. von 40
Bigo, P. 144, 145
Blumenberg, H. 195
Botticelli 108
Bovillus, C. 176
Brecht, B. 79
Bruno, G. 183
Buber, M. 214, 216
Buffon, G. L. 134
Burdach, K. 62
Büchner, G. 76

Caesar 184
Callois, R. 189
Carnap, R. 19
Cassirer. E. 92, 209
Coker, F. 100
Concordet, M. 95
Cusanus, N. 209

Dali, S. 31
Darwin, Ch. 154
Dembowski, E. 184
Descartes, R. 45, 92, 94, 156, 192, 193
Dewey, J. 103
Diderot, D. 83, 134, 181
Domarchi, J. 144
Dubsky, I. 178

Emrich, W. 79
Einstein, A. 217
Engels, F. 15, 158, 159, 160, 166, 170, 172, 197

Feuerbach, L. 35, 121, 199
Fichte, J. 51
Freeman, K. 45
Freyer, H. 82, 88
Friedmann, G. 175
Fuhrmann, H. 204

Galilei, G. 217
Garin, E. 109
Goethe, J. W. Von 17, 31, 120, 164
Goldmann, L. 35, 145
Gonseth, F. 42
Gramsci 84
Granger, G. G. 16
Grebenîckova, R. 194

Grimm, J. 160
Grossmann, H. 159
Guitton, H. 84
Gurwitch, A. 95

Hamilton 100
Harrington 100
Hauser, A. 128
Hayek, F. 43
Hegel, G. W. F. 16, 17, 19, 23, 25, 40, 45, 51, 57, 63, 83, 94, 96, 110, 123, 132, 133, 135, 153-156, 159, 160, 163, 164, 168, 176-178, 180, 183, 184, 192, 197, 199- 204, 206-208, 210
Heidegger, M. 1, 60, 63, 65, 68, 74, 76, 83, 214, 216
Helvetius 82
Heraklitus 45
Herder, J. G. 61
Hess, Moses 168
Hobbes, Th. 204, 212
Hoering, Th. 135
Hoffmeister, J. 31
Horkheimer, M. 151, 154
Husserl, E. 19, 23, 86, 95, 195
Hyppolite, J. 159, 161

Ingarden, R. 124

Jaspers 46, 92
Jones, R. 123

Kafka, Franz 29, 79
Kant, I. 154, 192, 193, 202, 203, 214, 216
Karayev 99
Kautsky, K. 154
Kierkegaard, S. 154, 155
Kon, I. 47, 50
Konrad, K. 56, 102
Kosík, K. 1, 3, 4, 9, 10, 15, 45, 46, 53, 60, 80, 81, 122, 123, 146
Koyré, A. 95
Kuczynki, J. 120

Labriola, A. 98, 99
Lacroix, P. 176
Lask, E. 51, 133
Lehman, G. 72
Leibniz, G. W. 56, 95
Lenin 42, 121, 159
Levy-Bruhl, H. 50
Lifshitz, M. 119, 121, 135
Litt, Th. 134
Löwith, K. 154, 199
Lukács, G. 35, 90

Mach, E. 154
Macha, K. H. 141
Machiavelli, N. 193
Madison 100
Malthus 123
Mandeville 83
Manetti, G. 109, 176
Mannheim, K. 36, 96
Marcuse, H. 151, 154, 156, 167, 177, 184
Marx, K. 9, 10, 12, 15, 17-19, 23-25, 29, 31, 33-35, 45, 53, 57, 58, 67, 81, 85, 88, 90, 91, 100, 118, 119, 121, 122, 123, 131, 135, 137, 138, 141-147, 149, 150, 153-174, 176, 177, 180, 182, 184, 186, 187, 189, 194, 205, 210

Melon 87
Merleau-Ponty, M. 31
Meyer 84
Mirandola, Pico della 176
Mombert, P. 104
Montaigne, M. E. 68
Morf, O. 146, 159
Morgenstern, O. 93

Naville, P. 175
Neumann, J. Von 93
Neurath, O. 19, 30
Nietzsche, F. 154
Novalis 135, 164

Ortega y Gasset 68

Palacky, F. 143
Pascal, B. 94
Perelman, Ch. 94, 95
Petty, W. 87
Picasso, P. 11
Platon 23
Plehanov, G. V. 99, 121
Pons, A. 131
Popper, K. 37
Poulet, G. 134, 181

Quesnay, F. 134

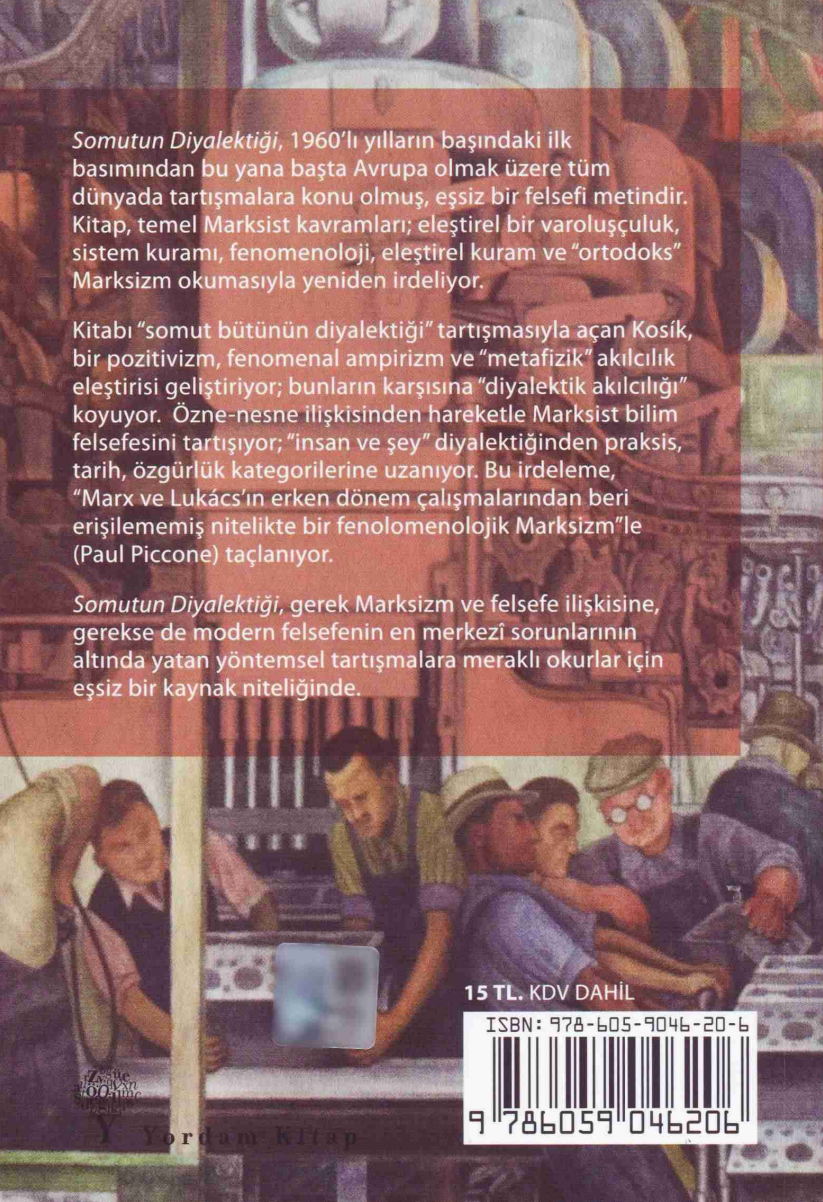
Rembrandt 114
Ricardo, D. 82
Rickert, H. 133
Ritter, J. 94
Rossi, P. 86
Rousseau, J. J. 23, 116, 134, 164
Royce, J. 164
Rubinstein, S. L. 67, 219
Ruyer 176

Sabina, K. 46
Sartre, J. P. 31, 177
Scheler, M. 214
Schelling, F. W. 45, 53, 57, 184, 185, 188, 202, 204
Schelsky, H. 104
Schiller, F. 24
Schumpeter 146
Shaftesbury, A. 83
Shakespeare, W. 23, 116, 135, 141
Smetana, A. 184, 185, 204
Smith, A. 88, 202
Spann 45
Spinoza 23, 29, 35, 204, 218
Strauss 93
Sullivan 100

Thierry 100
Tran Duc-Thao
Tyteca, L. 94, 95

Vialatoux 176
Vico, G. B. 131, 192, 201, 202
Vinogradov, V. 124

Waelhens 19
Wagner 163, 180
Wahl, Jean 110
Weber, Max 90, 93, 103, 104, 106
Wittgenstein, L. 45
Wolff, H. 84
Wright Mills, C. 90



Somutun Diyalektiği, 1960'lı yılların başındaki ilk basımından bu yana başta Avrupa olmak üzere tüm dünyada tartışmalara konu olmuş, eşsiz bir felsefi metindir. Kitap, temel Marksist kavramları; eleştirel bir varoluşçuluk, sistem kuramı, fenomenoloji, eleştirel kuram ve "ortodoks" Marksizm okumasıyla yeniden irdeliyor.

Kitabı "somut bütünün diyalektiği" tartışmasıyla açan Kosík, bir pozitivizm, fenomenal ampirizm ve "metafizik" akılcılık eleştirisi geliştiriyor; bunların karşısına "diyalektik akılcılığı" koyuyor. Özne-nesne ilişkisinden hareketle Marksist bilim felsefesini tartışıyor; "insan ve şey" diyalektiğinden praksis, tarih, özgürlük kategorilerine uzanıyor. Bu irdeleme, "Marx ve Lukács'ın erken dönem çalışmalarından beri erişilememiş nitelikte bir fenolomenolojik Marksizm"le (Paul Piccone) taçlanıyor.

Somutun Diyalektiği, gerek Marksizm ve felsefe ilişkisine, gerekse de modern felsefenin en merkezî sorunlarının altında yatan yöntemsel tartışmalara meraklı okurlar için eşsiz bir kaynak niteliğinde.

15 TL. KDV DAHİL

ISBN: 978-605-9046-20-6

9 786059 046206

Yordam Kitap